

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive

Editorial	5
Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive	7
<i>Peter Bubmann – Richard Hartmann – Birgit Weyel</i>	
Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive Einleitung	9
<i>Ottmar Fuchs</i>	
Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff	15
<i>Wilhelm Gräb</i>	
Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis? Zehn Thesen	47
Sektion 1: Seelsorge und Verkündigung anlässlich von Lebensübergängen	53
<i>Kristian Fechtner</i>	
Seelsorge und Verkündigung anlässlich von Lebensübergängen	55
<i>Birgit Weyel – Tobias Weimer – Carmen Hoffmann</i>	
Biographie und Eschatologie Eine Umfrage zur Bestattungspredigt in Württemberg	61
<i>Reinhard Feiter</i>	
Anknüpfungen. Vorüberlegungen zu einer Predigtanalyse	77
<i>Christoph Müller</i>	
Seelsorge als Lebensbegleitung anlässlich der Taufe	85

Sektion 2: Biographie und Bildung 99

Friedrich Schweitzer

Thesen zu Biographie und Bildung, Praktische Theologie und Empirie 101

Lars Charbonnier

Die Erforschung religiöser Kommunikation im Kontext von Biographien
Konzeptionierungen praktisch-theologischer empirischer
Religionsforschung am Beispiel religiöser Lebensdeutung im Alter 105

Manfred L. Pirner

Religiosität und berufsbezogene Orientierungen
von Lehramtsstudierenden
Eine quantitativ-empirische Pilotstudie 123

Sektion 3: Kommunikation im Gottesdienst 135

Benedikt Kranemann

Kommunikation im Gottesdienst –
Kommunikation über den Gottesdienst
Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft 137

Paul Post

From Identity to Accent:
The Ritual Studies Perspective of Fields of the Sacred 149

Uta Pohl-Patalong

„Wenn ich die Seele durchhöre, dann ist alles gut“
„Gottesdienst erleben“ – eine empirische Untersuchung 159

Kim de Wildt

Schulgottesdienst als Übergangsritual
Empirische Einsichten 175

Sektion 4: Empirische und praktische Theologie: Strategische Überlegungen	185
<i>Richard Hartmann</i>	
Empirische Religionsforschung im grundständigen Studium	187
<i>Boris Kalbheim</i>	
Zwischen akademischer Höhe und beruflicher Tiefe. Das didaktische Konzept „Forschendes Lernen“ im theologischen Studium	193
<i>Hans-Günter Heimbrock</i>	
Empirische Religionsforschung und kirchenleitendes Handeln	207
<i>Marie-Rose Blunski Ackermann</i>	
Extreme Armut ist Gewalt – Das Schweigen brechen – Frieden suchen Ein Forschungsprogramm der Internationalen Bewegung ATD Vierte Welt 2009–2012	215
Theologie aus Poesie	219
<i>Dorothee Löhr</i>	
„Church Going“ von Philip Larkin, 28.7.1954 – oder: Was, wenn die Kirchen gehen?	221
<i>Dietrich Heyde</i>	
Weißt du, dass die Bäume reden? Vortrag anlässlich des Schifferkirchenfestes in Ahrenshoop	229
Forum	243
<i>Simon M. Harrich</i>	
Der pädagogische Konstruktivismus Kersten Reichs – Impulse für die Praktische Theologie	245
<i>Kai Horstmann</i>	
Was taugt die Lebenskunst? Eine kritische Sichtung pastoraltheologischer Konzeptionen	257

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

vom 19. bis 21. September 2012 fand in Fulda ein Symposium zum Thema „Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive. Liturgie – Predigt – Seelsorge – Bildung“ statt. Eingeladen hatten gemeinsam die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie, Fachgruppe für Praktische Theologie, und die Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. Angesichts des unterschiedlichen Profils der beiden Fachgruppen, die aus den verschiedenen praktisch-theologischen Traditionen in der evangelischen und der katholischen Theologie herrühren, und mit Blick auf das Thema, das empirische Perspektiven auch für die Bereiche von Gottesdienst und Bildung umfasste, hatte die katholisch-theologische Fachgruppe freilich auch die benachbarten, aber eigenständigen katholischen liturgiewissenschaftlichen und religionspädagogischen Fachgruppen einbezogen. So entstand ein in mehrfacher Hinsicht nicht häufig anzutreffendes interdisziplinäres Gespräch.

Die vorliegende Ausgabe der „Pastoraltheologischen Informationen“ dokumentiert die Beiträge dieser gemeinsamen Veranstaltung, soweit dies überhaupt oder im Moment möglich ist. Hinzu kommen im Forum zwei Beiträge, die mit Blick auf zwei ganz unterschiedliche theoretische Konzepte, nämlich den pädagogischen Konstruktivismus (von Kersten Reich) auf der einen Seite und die Lebenskunst (insbesondere von Wilhelm Schmid) auf der anderen Seite, nach Möglichkeit bzw. Reichweite ihrer Rezeption im Raum Praktischer Theologie fragen. Schließlich sind der Perspektive empirischer Theologie noch zwei Überlegungen an die Seite gestellt, die sich aus poetischen Texten speisen: Im ersten Fall ist es ein Gedicht von Philip Arthur Larkin (1922–1985), im zweiten eine Collage von Texten, angefangen vom Mythos von Philemon und Baucis bis hin zu Isaak Bashevis Singers „Enemies, a Love Story“ aus dem Jahr 1972. So entstehen wiederum andere und erneut spannende Rezeptionen und Gespräche.

Reinhard Feiter (Münster)

Dagmar Stoltmann-Lukas (Hildesheim)

Anja Stadler (Bonn)

Reinhard Schmidt-Rost (Bonn)

Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive

Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive

Einleitung

Biblisch-theologische, dogmatische und ethische Bildung reichen nicht aus – so meinte Paul Drews vor gut 100 Jahren. Nötig sei vielmehr auch ein zusammenhängender Begriff vom

„Tatsächlichen und Charakteristischen unseres gegenwärtigen kirchlichen Lebens [...]. Was hat es zuletzt für einen Wert, wenn ein jeder, um sich über dies alles ein Bild zu machen, nur auf seine persönlichen Beobachtungen beschränkt bleibt, die immer lückenhaft, unvollkommen, einseitig sein werden? Hier muß wissenschaftliche Erkenntnis die dilettantenhafte verdrängen.“¹

Der hier benannten Lückenhaftigkeit der theologischen Bildung durch eine wissenschaftlich reflektierte und methodisch organisierte Wahrnehmung der Empirie zu begegnen, ist die Aufgabe empirischer Religionsforschung in der Praktischen Theologie. Das empirische Paradigma, das Paul Drews mit seinem Programm der religiösen Volkskunde eindrücklich entfaltet hat, begründete die empirische Kulturwissenschaft, lag aber in der Theologie über weite Strecken des 20. Jahrhundert brach. Erst mit der sozialwissenschaftlich inspirierten „empirischen Wendung“ in den 1960er Jahren setzte eine Besinnung auf einen wissenschaftlich Zugang zur ‚wirklichen‘ Religion in Kirche und Gesellschaft wiederum ein. Quantitative und qualitative Erhebungen, Interviews und Fragebögen sind als methodische Instrumente aus der Praktischen Theologie nicht mehr wegzudenken. Neben der historischen und der systematischen Methode in der Praktischen Theologie haben sich empirische Instrumente selbstverständlich etabliert. Die Praktische Theologie arbeitet ihren Praxisbezug nicht nur, aber auch auf der Basis der empirischen Forschung aus, auch wenn eine empirische Orientierung der Praktischen Theologie methodisch nicht einzuschränken ist. Empirisch meint vielmehr einen erfahrungsbezogenen Zugang, der methodisch weiter zu fassen ist.

Die gemeinsame Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Konferenz der katholischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen e.V. hat somit ein gemeinsames Thema zum Gegenstand genommen, das das Selbstverständnis der Praktischen Theologie bzw. der Pastoraltheologie beider Konfessionen glei-

¹ Paul Drews, *Das Problem der Praktischen Theologie*, Tübingen 1910, 55, zit. bei Michael Meyer-Blanck – Birgit Weyel, *Arbeitsbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 1999, 46.

chermaßen prägt. Dennoch oder gerade deshalb bleiben aber auch noch viele Fragen offen und bedürfen des gemeinsamen Austauschs.

Anzusprechen ist etwa die Frage nach der Reichweite und dem Stellenwert empirischer Forschung, die mit handlungstheoretischen Aspekten kirchlicher Praxis allererst zu vermitteln ist. Ein regelrechter Streit zwischen quantitativen und qualitativen Forschungsansätzen gibt es, anders als in den Sozialwissenschaften, in der Praktischen Theologie zum Glück nicht, auch wenn die qualitative Forschung – vielleicht aus Gründen der Praktikabilität in Qualifikationsarbeiten – dominiert. Dennoch ist zu fragen, wie ‚lückenhaft‘ auch unser empirisches Forschen und unsere gegenwärtige Wahrnehmung empirischer Forschung geblieben sind. Da gibt es Moden und persönliche Präferenzen der Forschenden, Zufälle und Schwerpunkte, die den Rahmenbedingungen der Forschung, nicht zuletzt der Drittmittelinwerbungslogik, geschuldet zu sein scheinen. Nicht nur im Blick auf Forschungsarbeiten Einzelner mit zehn bis zwölf Fällen, sondern auch hinsichtlich der ‚großen‘ öffentlichkeitswirksamen Studien wie die von Shell, dem länderübergreifenden Religionsmonitor oder den EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen bleiben Fragen zur Interpretation und zum Wirklichkeitsgehalt der Studien offen. Im Zusammenhang der großen Aufmerksamkeit, die die Sinus-Studien in den beiden Kirchen auf sich gezogen haben, hat sich in den letzten Jahren die Frage gestellt, in welchem Verhältnis Studien der marktforschungsorientierten und kommerziell orientierten Erhebungsinstitute auf der einen Seite zu Studien, die nach reinen Forschungslogiken im Kontext universitärer Praktischer Theologie entstanden sind, stehen. Für die Auftraggeber und Rezipienten in den Kirchenleitungen scheinen die Formate der Marktforschung kritischen Einwänden zum Trotz attraktiv zu sein.

Inmitten solcher Kontroversen ist es sinnvoll, nach dem Stellenwert empirischer Forschung für die Praktische Theologie zu fragen – in ökumenischer Verbundenheit und zur besseren wechselseitigen Wahrnehmung.

Mit unserer Tagung wollten wir die Diskussion um Grundfragen rund um die empirische Forschung in der Praktischen Theologie anregen und konkrete Beispiele empirischer Forschung vorstellen. Dabei sollte es um erkenntnistheoretische Grundfragen der Interpretation wie auch um konkretere Fragen der Methodik gehen. Der Tagungsverlauf orientierte sich an den Subdisziplinen der Praktischen Theologie und stellt die Fragen nach der religiösen Kommunikation in den Mittelpunkt. Der von uns zugrunde gelegte Kommunikationsbegriff ist dabei weit gefasst. Zum einen ist er als Leitbegriff religiöser Praxis überhaupt zu verstehen, zum anderen hat er sich gerade in empirischer Perspektive etabliert, weil Erhebungen auf die kommunikative Verfasstheit von Religion zielen. Anders gesagt: Religion muss sich ihrer selbst bewusst werden, um ‚abgefragt‘ zu werden und sich kommunikativ zu vermitteln.

In den letzten Jahren ist besonders in der praktisch-theologischen *Kirchen-theorie* empirisch gearbeitet worden. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD (KMU) wie die Milieustudien (insbesondere in der Katholischen Kirche) werden breit rezipiert, die 5. KMU wird gerade erarbeitet. Flankiert wurde dies von Qualifikationsschriften und weiteren Untersuchungen zu den Milieus in der Kirche und zur Kirchenmitgliedschaft. Weil dieser Forschungsstrang gut dokumentiert und greifbar ist, sollte er bei der Tagung nicht im Vordergrund stehen. Allerdings sollte diskutiert werden, welche Konsequenzen in strategischer Hinsicht aus der empirischen Forschung für die Ausbildung und für kirchenleitendes Handeln zu ziehen seien (Sektion 4).

Im Bereich der *Seelsorge* gehören humanwissenschaftliche Therapieansätze und Kommunikationstheorien zu den professionellen Standards. Wenig überprüft ist allerdings bis heute die tatsächliche Wirkung von seelsorgerlicher Kommunikation. Wie ereignet sich seelsorgerliche Begleitung und Verkündigung in der Praxis? Welche Sprach- und Ritualangebote werden vorgehalten? Die Sektion 1 der Tagung stellte Beispiele der empirischen Erforschung seelsorgerlicher Kommunikationsprozesse vor.

Die empirische Forschung derzeit stark in der *Religionspädagogik* verortet. Mehrere große Forschungsprojekte zur Religiosität von Jugendlichen (u. a. von Hans-Georg Ziebertz) oder zur Konfirmandenarbeit (Karlo Meyer, Friedrich Schweitzer u. a.) sind publiziert und breit beachtet worden. Auch die Rezeption der Entwicklungspsychologie ist in der Religionspädagogik fest etabliert. Allerdings stellen neuere empirische Studien zur Entwicklung von Gottesbildern (Petra Freudenberger-Lötz, Anna-Kathrina Szagun) die bisherigen Stufentheorien der Glaubensentwicklung in Frage und verweisen auf je individuelle Entwicklungsprozesse. Letztlich gerät hier ein altes Thema wieder neu in den Blick: die individuellen Formen von Frömmigkeit und ihrer Entwicklung; sie zu erforschen ist methodisch aufwändig, aber notwendig, will man nicht mit abstrakten Vorstellungen vom ‚christlichen Leben‘ heute operieren. Die Beiträge der Sektion 2 lieferten Beispiele für die Erforschung des Verhältnisses von Biographie und Religiosität mit einer besonderen Fokussierung auf Bildungsprozesse.

Auch der *Gottesdienst* als Handlungsfeld erfreut sich seit einigen Jahren wachsender Beliebtheit bei empirisch forschenden Praktischen Theologinnen und Theologen. Das hat sowohl mit seiner Zentralstellung als symbolisches Darstellungshandeln der Christengemeinde zu tun als auch mit seinen Krisen, die sich an Besuchszahlen ablesen lassen und am Aktionismus bei der Erfindung ‚zweiter‘ Gottesdienstprogramme. Dabei dominieren Fragen der Zusammensetzung der Gottesdienstgemeinde (Milieuthorien), Fragen nach der Reichweite seiner Attraktivität, und Fragen der Rezeption der verschiedenen Kommunikationsmedien im Gottesdienst bei den Rezipienten (Sprache, Musik,

Bewegung, rituell-sakramentale Vollzüge). Neueste Forschungsprojekte zum Gottesdienst wurden in der Sektion 3 der Tagung vorgestellt.

Es blieben in unserem Tagungsprogramm weitere Felder der kirchlichen Praxis unbearbeitet, vor allem der große Bereich der *Diakonie*, wo doch im Schnittfeld von Seelsorge, Beratung, Medizin und Pflege auch noch viel zu evaluieren und zu erforschen wäre. Der blinde Fleck der Tagung soll hier zumindest benannt sein.

Es spricht dann aber auch viel dafür, sich mit Fragen der Bedeutung empirischer Theologie für das Theologiestudium, das kirchliche Handeln und die Konzeptionierung von Praktischer Theologie als Wissenschaft (Sektion 4) zu beschäftigen. Hier sind wir alle in unserem eigenen Handeln in Forschung und Lehre unmittelbar berührt. Und hier sind Entscheidungen nötig, weshalb auch der Streit um den angemessenen Ort empirischer Erkenntnisse notwendigerweise hierher gehört. Welchen Stellenwert empirische Forschung in unserer Disziplin in Forschung und Lehre haben soll und wie sie konzeptionell zu begründen ist, muss immer wieder neu diskutiert und ausgehandelt werden. Die Plenums-Diskussionen zeigten, dass hier weitere Klärungen nötig sind. Dazu erste Impulse zu liefern, ist die Absicht dieser Dokumentation.

Prof. Dr. Peter Bubmann
Professor für Praktische Theologie (Religions- und Gemeindepädagogik)
Fachbereich Theologie
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Kochstr. 6
D-91054 Erlangen
Fon: +49 (0)9131 85-22222
Fax: +49 (0)9131 85-29386
eMail: Peter.Bubmann(at)fau(dot)de
Web: <http://www.bubmann.de>

Prof. Dr. Richard Hartmann
Professor für Pastoraltheologie und Homiletik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
D-36037 Fulda
Fon: +49 (0)661 3802720
Fax: +49 (0)661 87-224
eMail: hartmann(at)thf-fulda(dot)de
Web: <http://thf-fulda.de/person/prof-dr-theol-richard-hartmann>

Prof. Dr. Birgit Weyel
Professorin für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten
Seelsorgelehre und Pastoraltheologie
Evangelisch-Theologische Fakultät
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Liebermeisterstr. 12
D-72074 Tübingen
Fon: +49 (0)7071 29-77485
Fax: +49 (0)7071 29-4384
eMail: birgit.weyel(at)uni-tuebingen(dot)de
Web: www.ev-praktische-theologie-3.uni-tuebingen.de

Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis?

Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff

1. Hinführung

Verantwortung:

Die Verantwortung der Praktischen Theologie ist es, die Praxis von Menschen und Systemen in Kirche und Gesellschaft aus der inhaltlichen Perspektive der biblischen und christlichen Tradition wahrzunehmen, der entsprechenden Kritik zu unterziehen und die Notwendigkeiten und die Möglichkeiten, bestehende Praxis entweder zu belassen oder zu verändern, mit den jeweils Beteiligten bzw. zu Beteiligten zu erörtern. Ziel der Praktischen Theologie ist es demnach, für diese Tätigkeit eine eigenständige Kompetenz zu entwickeln:

1. in der qualifizierten Wahrnehmung der jeweiligen Wirklichkeit durch empirische Zugänge,
2. in der bibel-, liturgie- und systematisch-theologischen Explikation der Wertorientierung,
3. in der humanwissenschaftlich wie theologisch verantworteten Konzeption entsprechender Handlungsschritte.

Zum Pastoralbegriff im katholischen Bereich:

Nach der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* beinhaltet das pastorale Handeln nicht nur die Erfahrungen und die Tätigkeiten der Hauptamtlichen, sondern versteht alle Getauften als Basis der Pastoral der Kirche. Aber nicht nur der Personenkreis der Pastoral erweitert sich, sondern auch der Inhalt: Pastorales Handeln beinhaltet nicht nur Verkündigung und Gottesdienst, sondern auch alle Bereiche der Diakonie zugunsten von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Diese inhaltliche Erweiterung der Pastoral kann sich in authentischer Weise auf den *Pastor bonus*, auf den „guten Hirten“ Jesus Christus selbst beziehen, der beides verbunden hat, das Wort und die Tat, die Verkündigung des Glaubens an einen erlösenden und liebenden Gott genauso wie die Darstellung dieses Glaubens im heilenden und versöhnenden Umgang mit den Men-

schen. Zu einer solchen Pastoral, wie sie der *Pastor bonus* vorlebt, sind auch diejenigen ausgesandt (vgl. Lk 10,1–9), die diese Botschaft ebenfalls in Wort und Tat weitertragen.

Entsprechend dem Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanums verstehen wir diesen als den Gesamtbegriff dessen, wie sich die Kirche in eine bestimmte Gesellschaft, in bestimmte Situationen und Orte hinein „zeitigt“, mit welchen Erfahrungen sie Kontakt aufnimmt, welche Optionen sie praktisch vertritt, welche Sozialgestalten und Kommunikationen sie nach innen und nach außen hin aufbaut, damit darin das Evangelium entweder in Wort und Tat oder in beidem erfahrbar wird. Nach *Gaudium et spes* gehört der ganze Bereich der Diakonie (in deutschsprachigen Ländern z. B. der Caritasverbände) zu dieser pastoralen Selbstverwirklichung der Kirche in bestimmten Kontexten.

Drei Sprechakte:

In der praktischen Theologie ist es wichtig, zwischen *drei Sprechakten* zu unterscheiden: Allgemein anerkannt und jede Wissenschaft begründend ist die Unterscheidung zwischen deskriptivem und normativem Sprechakt, also zwischen dem, was ist, und dem, was (aus einer bestimmten Wert- und Erfahrungsorientierung heraus) sein sollte. Im theologischen Bereich gibt es darüber hinaus den konstitutiven Sprechakt, der die unsichtbare göttliche Wirklichkeit „hinter“ der menschlichen Wirklichkeit benennt, und zwar als Gnade, als unbedingte Liebe, als unverdiente Gegebenheit, die aus sich heraus eine Dynamik zu einem bestimmten Handeln schenkt, nicht zuerst als Imperativ, sondern als Ermöglichung dessen, was zu tun ist. Wenn z. B. Paulus in 1 Kor 12,27 sagt: „Ihr aber seid der Leib Christi“, dann versteht er dies auf dem Hintergrund der Tatsache, dass Christus selbst diesen Leib in all seiner Unterschiedlichkeit zusammenhält. In diesem Sinn ist er normativ für die Kirche. Der Begriff des Normativen beinhaltet hier erst im zweiten Teil, was die Gemeinde sein *soll*. Zuerst beinhaltet er das, was die Gemeinde als Leib Christi längst *ist*. Dieser gnadentheologische Aspekt ist im Normbegriff mitzudenken.

Dieser Sprechakt ist deswegen nicht idealistisch, weil er eine (gegläubte bzw. erhoffte) Wirklichkeit benennt, und er ist nicht ideologisch, weil er die Freiheit grundlegt, die persönlichen und kollektiven Charismen eigenständig zu leben. Der Leib Christi ist also kein Herrschafts- und auch kein Konsensgebilde, sondern die Vor-Gabe einer Einheit, die nicht-integralistisch auch Widersprüche und Brüche so verbindet, dass sie ihre Eigenwertigkeit nie verlieren. Dann ist die Teilnahme an dem Ritual, in dem diese Zusammengehörigkeit des Nichtzusammengehörigen in Gott selbst gefeiert wird, nämlich an der Eucharistie, nicht nur eine Integrationsleistung in eine bestehende Kirche hinein, sondern die viel tiefer liegende Basis der Gemeinschaft unterschiedli-

cher Menschen und Kirchen und stellvertretend aller Menschen in der im Abendmahl geschenkten Gnade Gottes selbst.

Dass diese in Christus verwurzelte Zusammengehörigkeit scharfe Widersprüche verträgt, zeigt der bereits im Neuen Testament ausgebrochene Streit darüber, ob Heiden sich, bevor sie sich taufen lassen können, erst beschneiden lassen müssen. Es gibt keine Einigung, aber eine bleibende Verbindung zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden im Handschlag der Gemeinschaft: in der gegenseitigen Diakonie und in der gemeinsamen Feier des Herrenmahls.¹

2. Die Gretchenfrage

Wenn der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher von einer notwendig „kenotischen Struktur der Praktischen Theologie“ spricht,² dann ist dies nicht nur „nach außen“ auf das „dienende“ Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Wirklichkeitsbereichen, denen sie begegnet, zu beziehen, sondern auch „nach innen“ auf die Art und Weise des Denkens selbst. Denn das Denken und insbesondere die wissenschaftliche Reflexion sind selbst ein Machtproblem, etwa darin, dass sich das Denken so herrschaftlich über die Wirklichkeit erhebt, dass es mit seiner fatalen Verbindung von Interessen und Abstraktion zur Ideologie wird, also zu einem falschen Bewusstsein von dem, was tatsächlich der Fall ist. Verbündet sich ein solches Denken mit der Ordnungsmacht im Wissenschaftsbetrieb – sei es im staatlichen Bereich, sei es im kirchlichen Bereich –, sind deduktive und damit diktatorische Verhältnisse nicht ferne, sondern leicht legitimierbar. Nach Theodor W. Adorno ist das Denken mit der gleichen Begrenztheit, Ambivalenz und Hilflosigkeit geschlagen wie das Leben selbst.³ Indem die Wissenschaft derart eine kritische Theorie von sich selbst entwickelt, verliert sie nicht an wissenschaftlicher Qualität, sondern radikalisiert sie, indem sie ihre Grenzen und Gefahren nach innen wie nach außen nicht verdrängt, sondern ins Bewusstsein hebt.

Dabei wird zugleich ein anderes Problem angegangen und ansatzhaft gelöst, nämlich das Problem des immer asymmetrischen Verhältnisses von pluraler und komplexer, nie durch Reflexion letztlich einholbarer Realität auf der einen Seite und einer wissenschaftlichen Bemühung, die sich um eines Erkenntnisgegenstandes willen immer auch um eine methodische Zurecht-

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Dialog und Pluralismus in der Kirche. Die Kirche als Lernort nicht-hegemonialer, existentiell bezogener Geltungsansprüche, in: Gebhard Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, Freiburg/Br. 1997, 190–229, hier 223f.

² Vgl. Rainer Bucher, Theologie im Risiko der Gegenwart, Stuttgart 2009, 232.

³ Vgl. Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Darmstadt 1998, 283.

legung in der eigenen Forschung bemüht und damit notwendig auf Reduktion des Gegenstandes aus ist, auf der anderen Seite. Der Pluralität der Wirklichkeit entspricht im methodischen Bereich, damit dieser im Vergleich zur Wirklichkeit nicht allzu unterkomplex bleibt, eine Pluralität der Wahrnehmungsmöglichkeiten im Bereich des Denkens selbst.

In der Theologie verbinden sich solche Überlegungen mit dem inhaltlichen Anliegen, im Bereich der Reflexion bei aller notwendigen Distanzierung Anteil zu nehmen an der zu erforschenden Wirklichkeit und im Bereich des Denkens selbst jene Empathie nicht auszuschalten, die die Reflexion nicht behindert, sondern sensibilisiert und gerade darin präzisiert. Von daher qualifiziert Pierre Bourdieu die Spaltung in den wissenden Köpfen zwischen Wissen und Engagement als sehr verhängnisvoll und fordert ein Wissen, das sich nicht für irgendetwas in den Dienst stellen lässt, sondern das bei aller Fachbezogenheit und in ihr den Horizont der Gerechtigkeit nie außer Acht lässt. Dies wäre die Rekonstruktion dessen in der Wissenschaft, was Bourdieu *commitment* der in der Wissenschaft tätigen Personen nennt, also nicht nur eine analytische, sondern auch eine verantwortliche Beziehung zum „Erkenntnisgegenstand“ und zu den Auswirkungen der Forschungen auf ihn einzunehmen. Erst ein solches Wissen, das die ethische Verantwortung einbezieht, kann Bildung genannt werden.⁴ Diese Engagementseite des Wissens kann aber nur dann entstehen und leben, wenn sie sich selber in den entsprechenden sozialen Bewegungen und Organisationen verankert und sich mit ihnen vernetzt. Was dies für das Verhältnis von gesellschaftlicher Verantwortung und dem pastoralen Auftrag der Kirche bedeutet, ist entsprechend durchzubuchstabieren.

Die Verletzbarkeit des Lebens erfährt damit eine analoge Verletzbarkeit in der methodischen Rekonstruktion der wissenschaftlichen Reflexion. Dies ist eine bedeutsame Herausforderung für die methodische Selbstkonstruktion der Pastoraltheologie und der Praktischen Theologie überhaupt. Ihre Bedeutung geht aber auch darüber hinaus, nämlich mit der dringlichen Anfrage, wie weit die anderen Wissenschaften ihren allgemein akzeptierten humanistischen Horizont situations- und verantwortungsbezogen präzisieren und genau diesem Diskurs in sich selbst nicht ausweichen wollen.

Im Folgenden geht es mir um entsprechende Wegmarkierungen zur Wahrnehmungsseite der Praktischen Theologie, mit nicht mehr Anspruch auf Geltung als sie hinsichtlich der Verantwortung der Praktischen Theologie überzeugen.⁵ Ohne qualifizierte Wahrnehmung der Wirklichkeit kann es keine wis-

⁴ Vgl. Pierre Bourdieu, Für eine engagierte Wissenschaft, in: *Le Monde diplomatique*, Deutsche Ausgabe 8 (2002) 2, 3.

⁵ Die folgenden Ausführungen stützen sich zum Teil auf Überlegungen, die ich in anderen Publikationen vorgelegt habe und die hier nicht wiederholt werden, auf die aber jeweils an den entsprechenden Stellen verwiesen wird. Vgl. zunächst Ottmar Fuchs, *Wie funktio-*

senschaftlich verantwortbare Praktische Theologie geben. Empirie steht für wissenschaftlich reflektierte, methodisch qualifizierte, intersubjektiv vermittelbare Wahrnehmung der Wirklichkeit, wobei es zunächst offen bleibt, welche Wirklichkeit denn wahrnehmungswürdig und wahrnehmungsnotwendig sei. Wie es in den Humanwissenschaften nicht nur eine an der Option der Wissenserweiterung orientierte, sondern auch an der prinzipiellen Humanisierungsoption orientierte Frage ist, was man wie und wann untersucht, so ist es in der Praktischen Theologie eine theologische Frage, was man wie und wann untersucht.

3. Forschungspolitische Kontexte

In den Jahren, in denen ich bei der DFG zur Fachgruppe Theologie gehörte, war es immer wieder ein Evaluationsproblem, wodurch eine theologische Arbeit bzw. ein theologisches Forschungsprojekt genug wissenschaftlich sei, um gefördert zu werden. Aus dieser Problematik heraus fand im Tübinger Theologicum vom 7. bis 8. Dezember 2007 ein interkonfessionelles wissenschaftliches Symposium zu diesem Thema statt (Titel: „Forschung und Methodologie in der Praktischen Theologie“). Ist die Theologie eine wissenschaftliche Disziplin? Wann ist sie das, wodurch ist sie bzw. wird sie eine solche? Und inwiefern ist sie das auf dem Hintergrund welchen Wissenschaftsbegriffs? Es handelt sich dabei nicht nur um eine wissenschaftspolitische und universitätspolitische, sondern auch um eine kirchenpolitische Frage. Ihre Beantwortung ist immer auch ein Machtproblem.

Forschungspolitisch spitzt sich das Ganze in der Frage zu: Könnte die DFG nicht auf die Idee kommen: ‚Wenn sich die wissenschaftliche Qualität der theologischen Anträge ohnehin auf deren humanwissenschaftliche Kompetenz konzentriert, ja darauf reduziert ist, dann kann man diese Fachgruppe Theologie auch auflösen und die Anträge gleich den jeweiligen humanwissenschaftlichen Fachgruppen zuteilen (z. B. der Soziologie, der Psychologie,

niert die Theologie in empirischen Untersuchungen?, in: Theologische Quartalschrift 180 (2000) 3, 191–210; ders., „Priest-mothers“ and „God-mothers“. Qualitative Empirical Approaches to Research and the Human Image of God, in: Hans-Georg Ziebertz – Friedrich Schweitzer – Hermann Häring – Don Browning (Hg.), *The Human Image of God*, Leiden 2001, 231–248; ders., Relationship between Practical Theology and Empirical Research, in: *Journal of Empirical Theology* 14 (2001) 2, 5–19; ders., „Komparative Empirie“ in theologischer Absicht, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 2, 167–188; ders., Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.) *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie 6)*, Münster 2006, 93–115.

der historischen Forschung usw.)? Die Theologie fiele dann genauso aus dem wissenschaftlichen Bereich wie sie in der europäischen Antragsstruktur in Brüssel keine Rolle spielt, jedenfalls keine besonders förderungswürdige. Was hier theologische Fragestellung sein könnte, muss dort z. B. religionswissenschaftlich reformuliert werden. Theologisches kommt immer schnell unter den Ideologieverdacht, die eigene identitätskonkrete Bindung (an die Kirchen) nur für diese selbst und nicht auch selbstlos für die Gesellschaft aufzubringen, bis hin zum Fundamentalismusverdacht, sei dieser Fundamentalismus strategisch mild oder aggressiv brutal vertreten. Eine solche Reaktion hat aber ihren eigenen auch wissenschaftstheoretischen Schatten, weil sie die Frage nach der *commitment*-Perspektive und der damit verbundenen sozialen Verwurzelung (mit den entsprechenden Werturteilen) überhaupt nicht mehr stellt oder einfach methodisch ausklammert.

So liegt die Lösung nicht darin, die Wissenschaftlichkeit der Theologie nur im Bereich der empirischen Sozialforschung einzuholen. Damit gewinnt man zwar ein eigenes wissenschaftliches Renommee an der Universität. Gleichzeitig würde die Theologie aber aus dem offenen Diskurs um eine Wertorientierung in den Wissenschaften verbannt. Damit wird auch die Thematisierung dessen geschmälert, was nach Bourdieu aus wissenschaftstheoretischen Gründen zu reflektieren wäre, nämlich dass es auch auf den sozialen Zusammenhang wissenschaftlicher Forschung und ihrer wertorientierten Evaluation ankommt.

Sucht man ein theologisches Format für die Sortierung dieses Problems, darf an die grundlegende These erinnert werden, die hier im einzelnen nicht diskutiert werden kann, sondern auf dem Hintergrund bereits erfolgter intensiver Diskurse vorausgesetzt werden darf:⁶ Nur wenn die Theologie sich im Außen ihrer selbst bewegt, ist sie eine Theologie. Dies gilt sowohl für die theologische Produktivität im Volk Gottes, insofern sie immer mit den Erfahrungen der Menschen verbunden ist; dies gilt auch auf wissenschaftlichem Niveau für eine Theologie, die sich nur im Austausch mit bestimmten Humanwissenschaften rekonstruieren kann. So braucht die Systematische Theologie den philosophischen Diskurs, die Kirchengeschichte die historische Forschung, die Exegese das Gespräch mit der Sprachwissenschaft, mit der historisch-kritischen Methode und mit Intertextualitätskonzepten usw. Und die Praktische Theologie braucht immer eine entsprechende Verbindung mit einem bestimmten humanwissenschaftlichen Diskurs, wobei diese Verbindung nie generell von vornherein festzulegen, sondern nur in der Differenzierung der Wahrnehmung und der Bearbeitung bestimmter Wirklichkeitsbereiche zu entscheiden ist.

⁶ Vgl. Christian Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift *Une école de théologie: Le Saulchoir*, (2 Bde.), Münster 2010.

Wenn man in strikt analoger Weise das Konzil von Chalcedon hier bemühen will, so handelt es sich um eine Art von Perichorese, um ein, jeden Monophysitismus meidendes, Ungetrennt- und Ungemischtsein von Theologie und humaner bzw. humanwissenschaftlicher Wirklichkeit, was zugleich verbietet, die Humanwissenschaften lediglich als Hilfswissenschaften zu benutzen (auch nicht umgekehrt). Weil diese Perichoresen für viele Wirklichkeitsbereiche, so different diese zueinander sind, dann auch in der wissenschaftlichen Forschung in Differenz zueinanderstehen, sind sie je neu zu begründen. Wo es dieses methodische Bewusstsein zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften nicht gibt, handelt es sich auch nicht um eine theologische Wissenschaft, jedenfalls nicht um eine, die ihre eigene Identitätsherkunft, nämlich die Inkarnation, auch im Bereich der Wissenschaft methodisch ernst nimmt und reflektiert. Für unsere Fragestellung heißt das: Wie kommt die Theologie in der Empirie vor, ohne sich darin aufzulösen? Wie wird aber auch die Autonomie der Empirie in der theologischen Forschung ernst genommen, so dass sie sich nicht einfach vermischt und ihre eigene Qualität aufgibt? Wann ist humanwissenschaftliche Arbeit nicht nur humanwissenschaftliche Arbeit, sondern auch theologische Forschung? Wie kommt die theologische Perspektivität in die Forschung hinein?

4. Theologische Perspektiven

Folgende Möglichkeiten und Zusammenhänge wären hier zu besprechen (es zeigt sich übrigens, dass all diese Fragen für sich und in ihrer Vernetzung in einer bestimmten Weise zu bejahen sind): Ist die theologische Perspektive zu suchen:

1) *im Erkenntnisgegenstand?* Etwa in der „gelebten Religion“?⁷ Doch wie steht es dann mit den Räumen der ungelebten Religion, der gelebten Nichtreligion? Ganz entsprechend auch der allgemeinen Einsicht: Was Freiheit ist, erlebe und erkenne ich in der Unfreiheit. Was Rettung ist, ersehne ich in der Nichtrettung. Und was Religion ist, wird möglicherweise gerade dort besonders aufschlussreich wahrgenommen, wo sie fehlt, wo sie abgelehnt oder auch beneidet und ersehnt wird, aber nicht selbst realisiert werden kann. Und wenn von Gott her das Heil aller Menschen zu vertreten ist, wie kann dann nur die gelebte Religion Gegenstand der Praktischen Theologie sein? Beachtet man den Diakoniediskurs, dann ist die Theologie nicht nur an die Religion gebunden, sondern auch daran, welche sozialen Früchte sie bringt bzw. wie Menschen außerhalb der Religion mit ihrer sozialen Verantwortung umgehen.

⁷ Vgl. Wilhelm Gräb, *Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998.

2) *im Erkenntnisinteresse?* Dieser Aspekt ist eng mit dem ersten verbunden, denn schon die Wahl des Gegenstands geschieht aus der entsprechenden Perspektive mit ihren Fragestellungen. Derart können Hypothesen entwickelt und Items formuliert werden. Etwa wenn es darum geht, die „implizite Dogmatik“, den „inwendigen Katechismus“ des Glaubens und der Gläubigen zu explizieren. Und darin, dass das Ziel empirischer Untersuchungen nicht im politischen Wahlerfolg bei den Menschen gesucht wird, die darin zu Objekten der Stimmabgabe reduziert werden, sondern darin, die Würde der Menschen in der Wichtignahme ihrer Erfahrungen und Inhalte einzuholen und zu vertiefen, auch wenn dies keinen Machtzuwachs bringt. Wie weit sind solche Erkenntnisinteressen bereits in den humanwissenschaftlichen Zugängen rekonstruierbar? Damit sind wir schon bei der nächsten Möglichkeit:

3) *in der theologischen Explikation und Identifikation der Forschungsvorgänge?* So hat die Wahrnehmung der Wirklichkeit selbst theologische Dignität, etwa darin, dass die Pneumatopraxis im Volk Gottes, dass ihre Charismen inhaltlich aufgenommen werden, auch bei Nichtgläubigen, insofern ihre „Fremdprophetie“ zum Vorschein zu kommen vermag. Dass Menschen gerade in der Erforschung ihrer selbst erleben, wie wichtig sie sind, dass sie im empirischem Objektivitätsziel die Notwendigkeit ihres Lebens,⁸ in der empirischen Positivität die Unverfügbarkeit und Unbedingtheit ihres Gegebenseins erfahren und dass diese Momente zugleich im Bereich der methodisch nachprüf-baren Forschung festgehalten werden.

So kann eine qualitative (vielleicht auch eine quantitative) Befragung selbst ein pastoraler Vorgang sein, zumindest rudimentär: eine Erfahrung der Aufwertung und Anerkennung, eine Erfahrung des „In-die-Mitte-gestellt-Werdens“, wie Jesus die Kinder in die Mitte stellt, nicht als Objekt der Hilfsbereitschaft, sondern als Subjekt eigener Definitionsmacht dessen, was Reich Gottes ist. Auch die empirische Zuwendung ist, um die katholische Vokabel dafür zu benutzen, nicht pastoralfrei, wenn sie die Menschen nicht für fremde Zwecke instrumentalisiert und als Konsumenten missbraucht. Empirische Forschung wird so zu einem pastoral relevanten Handeln.⁹ Die empirische Forschung

⁸ Der Philosoph Leszek Kolakowski hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass im Menschen eine tiefe Angst davor liegt, in seiner eigenen Existenz nur als zufällig und beliebig vorhanden zu sein (vgl. Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, 9, 25 und 164). Auch Hans Blumenberg spricht vom „tiefsten Konflikt“ des Menschen, der in der Feststellung „seines Mangels an Notwendigkeit“ liegt (vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 298).

⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, *Empirische Forschung als pastoral relevantes Handeln*, in: Thomas Franz – Hanjo Sauer (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Profilierungen*. FS für Elmar Klinger, Würzburg 2006, 415–440.

gewinnt damit ihre moralische Epistemologie dergestalt, dass sie Menschen und Gruppen, die sozial unsichtbar gemacht werden, in ihrer methodischen Wahrnehmung so erkennt und anerkennt, dass diese eine „Befürwortung“ ihrer Existenz erfahren.¹⁰

4) *in der theologischen Kritik* der humanwissenschaftlich erhobenen bzw. bewältigbaren Verhältnisse, hinsichtlich einer besseren Wirklichkeit und eines in gleicher Weise anderen Handelns? Hier wäre dann auch der theologisch wie auch humanwissenschaftlich (denn auch die Humanwissenschaften haben ihre Humanisierungshintergründe) zu erhebende Problemzusammenhang zu formulieren, der möglicherweise auch für beide Seiten ermittelbar ist. Ich denke vor allem an den Problemzusammenhang der für die Zukunft der Religionen entscheidenden Differenz in und zwischen ihnen: zwischen Ideologie und Fundamentalismus auf der einen und Konexistenz und Proexistenz mit und für die Menschen auf der anderen Seite. Damit verbunden die Frage: Was muss der Fall sein, damit Religionen nicht der Entsolidarisierung, sondern der universalen Solidarisierung dienen? Diese Unterscheidung steht quer zu Glaube und Religion auf der einen und Nichtglauben und Atheismus auf der anderen Seite. Wo sind die jetzigen und neuen sozialen Zusammenhänge zu finden, mancherorts möglicherweise gar nicht im Glaubensbereich, sondern im diesbezüglich distanzierten gesellschaftlichen Bereich, mancherorts nicht in den eigenen Konfessionen, sondern in den interreligiösen Bemühungen?¹¹

5. Theologisch motivierte Transferverantwortungen

Wie ist die zuletzt genannte pragmatische Seite bzw. die Transferseite der Praktischen Theologie als empirische Wissenschaft aus den angesprochenen Perspektiven heraus genauer zu gestalten? Ich beschränke mich auf einige wenige Antwortversuche:

1) *durch Konfrontation mit anderen „gelebten Religionen“* aus Gegenwart und Vergangenheit, auch und besonders mit dem biblisch gelebten Glauben und den Kirchen- und Religionsformen, in denen, wie im Biblischen, beide Formen gelebter Religion begegnen, die destruktive und die konstruktive im Sinn der vorhin gewählten Hauptperspektive. Dieses Gespräch ist als interkulturel-

¹⁰ Axel Honneth, Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“, in: ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt/M. 2003, 10–27, hier 21.

¹¹ Vgl. Ulrike Bechmann, Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement, in: Michael Stausberg (Hg.), Religionswissenschaft, Berlin – Boston 2012, 449–462.

les Gespräch zu führen, und zwar in reziproker Weise, weder als Unterwerfungsverhältnis der Gegenwart unter die Vergangenheit und Tradition noch als ein Unterwerfungsverhältnis der Traditionen unter die Erfahrungen der Gegenwart.¹²

2) *durch eine Gesprächskultur zwischen Wissenschaft und Praxis*: Wer führt, wer initiiert diese Gespräche? Und wie weit beteiligt sich die Praktische Theologie hier in verantwortlicher Weise? Hier gibt es zwei Möglichkeiten: einmal den analytischen Dienst der Wissenschaft (der Humanwissenschaft und der Praktischen Theologie) gegenüber der Wirklichkeit. Dabei wird es den ProbandInnen bzw. den PraktikerInnen selbst überlassen, angesichts der Ergebnisse ihre Praxis zu entscheiden. Die Wissenschaft selber hält sich aus diesen Entscheidungen heraus, sie liefert nur die entsprechenden Informationen. Wie weit aber solche Informationen schon implizite Beratungsanteile haben, sei dahingestellt.

Zum anderen gibt es die Möglichkeit, dass die Praktische Theologie zusätzlich dazu ausdrücklich den beratenden Dienst übernimmt und mit eigener Option Stellung bezieht. Sie riskiert dabei die Ohnmacht, nicht gehört, nicht erhört zu werden, denn sie kann die eigene verantwortliche Mitgestaltung nicht erzwingen. Aber sie kann ihre Mitverantwortung wahrnehmen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, und dahingehend beraten, wie in ihnen zu handeln ist: als Entdeckung der Differenz des Bestehenden zum Möglichen und Nötigen, des Ausstehenden gegenüber der Realität, aber auch gegenüber der Tradition, mit der Hoffnung, nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Tradition in reziproker Weise Neues zu entdecken. Hier wäre an das Stichwort von Jürgen Habermas vom Einholen des „Artikulationsniveaus“ christlicher Traditionen zu erinnern.¹³ In solcher Markierung der Differenz und in solcher Gestaltung der Kritik rekonstruiert sich die Praktische Theologie im Bereich der Wissenschaft als „Umkehrprozess“. In der Beratung würde auch konsequenter zum Vorschein kommen, dass schon immer die gesamte Forschungsanlage im Horizont einer bestimmten Praxisoption geschieht.

3) *durch explizite Besprechung der Engagementanteile*: Mit dem letzteren Aspekt kommt die Frage nach der *commitment*-Seite der Wissenschaft überhaupt ins Spiel, danach, inwiefern es nicht nur Wissen, sondern engagiertes Wissen ist. Erkenntnistheoretisch geht es damit wiederum um ihre Perspektivität, um ihre diesbezügliche Begrenzung, aber auch um diesen eigenen Ort ihrer Forschung. Hier wird auch die Frage virulent: Ist dieser Perspektiven- und

¹² In diesem Zusammenhang ist an *Gaudium et spes* 47 zu erinnern.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas, „Der Riss der Sprachlosigkeit“, in: Frankfurter Rundschau Nr. 240 vom 16. Oktober 2001, 18.

Optionsanteil ein integraler Bestandteil der Forschung selbst oder nur ihr privat-motivationales Anhängsel? Es erscheint eher nichtwissenschaftlich, wenn dieses „Anhängsel“ nicht auf das Niveau der wissenschaftlichen Forschung gehoben wird. Das Forschungsinteresse zeigt sich dann einmal als Interesse *in* der Forschung, nämlich z. B. Solar- und Windkraft zu erforschen, und zweitens als Interesse am *Wozu* der Forschung, in der ökologischen Option.

4) *durch Explikation der identitätskonkreten Anteile*: Bourdieu betont, dass die *commitment*-Seite nicht aus der Luft kommt. Sie braucht soziale Kontexte der Plausibilisierung dieser „Normativität“, auch kontrafaktisch zu möglicherweise anders votierenden Mehrheiten. Es sind z. B. kirchliche, politische, familiäre, wissenschaftsethische Kontexte (wie etwa entsprechende Institute an Universitäten und Kliniken). Mit jeder Forschung in der Praktischen Theologie steht die Frage an, wie sie sich in diesen Differenzen positionieren kann und soll: in der entsprechenden Selbstwahrnehmung und Realisierung als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft, im Hinschauen und Verändern, im Feiern und Verstärken dieser Differenz und der notwendigen Handlungen in ästhetischen Projekten (wie etwa in der Liturgie), in der nicht nur blockhaft am Anfang und am Ende einer empirischen Untersuchung stehenden Verbindung von Analyse und Option, sondern in der Begleitung aller Forschungsschritte durch die angesprochene Option.

Es gibt die Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften nicht nur im Bereich des Analytischen, sondern auch des Ethisch-Optionalen. Derart stellt sich die Praktische Theologie gerade im Kontext moderner und vor allem auch postmoderner Wissenschaftstheorien auf dem höchsten Niveau zur Verfügung, indem sie nämlich die eigene *commitment*-Seite explizit macht und diesen identitätskonkreten Bezug im wissenschaftlichen Bereich selber vertritt. Diese Explizitheit vermindert nicht, sondern steigert das wissenschaftliche Niveau der Forschung. Das mag als Herausforderung für jede Wissenschaft gelten. Denn die hintergründigen Optionen, bleiben sie implizit, sind dann doch immer indirekt (vor allem in Anmerkungen und Auseinandersetzungen) spürbar. Denn es gibt letztlich keine wissenschaftliche Perspektive und auch keine *commitment*-Perspektive und auch keine jeweils damit verbundene soziale Ermöglichung, die nicht auch immer eine Begrenzung ist.

Derart stellt sich die Praktische Theologie in den so notwendigen Dienst der Optionsbegründung und Motivationsstärkung, der Entzwingung der Religion, der verantwortlichen Gestaltung menschlicher Freiheit und der strikten Bindung der Religion an Solidarität und der Bekämpfung der Religion als Solidaritätsverhinderung. In dieser Pro- und Konexistenz mit den Menschen kommt die Religion dann auch wieder in das Feld des gesellschaftlichen Interesses, wird kooperabel für den humanen Staat und dann womöglich auch wieder

einmal für Forschungsprojekte in Brüssel, weil die in der Praxis wurzelnden Verdachtsmomente des Fundamentalismus und der Ideologisierung durch Gegenerfahrungen gemildert, hoffentlich auch einmal außer Kraft gesetzt sein werden.

Möglicherweise ist es in diesem Zusammenhang hilfreich, gegenüber verengten Gegenstandsdefinitionen der Praktischen Theologie nochmals den Pastoralbegriff der katholischen Kirchen bzw. des Zweiten Vatikanums in Erinnerung zu bringen. Hier meint Pastoral die Verkündigung und Diakonie, also die ganze Erfahrungsseite christlicher Existenz in bestimmten Kontexten (auch der Vergangenheit, nicht nur in der Gegenwart). Es ist ein kritischer Begriff gegen die Reduktion des Kerngeschäftes auf nur eine Seite, damit auch ein kritischer Begriff gegen die Gegenstandskonzentration der Praktischen Theologie auf die „gelebte Religion“. Bestimme ich die Kirchen als Räume der Pastoral, dann geht es um eine *gelebte* Religion im weiteren Sinn des Wortes, nämlich um die Thematisierung von Glaube und Diakonie, von Religion und sozialem Handeln.¹⁴ Und: Es handeln viele Menschen auch außerhalb des religiösen Glaubens diakonisch, also solidarisch und gerechtigkeitsbezogen. Auch deren Handeln gehört zum Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie. Es geht also nicht nur um die kirchlichen und außerkirchlichen religiösen Bereiche, sondern auch um alle anderen Bereiche menschlichen Lebens in und außerhalb des christlichen Feldes in Kirche und Gesellschaft.

Der diesbezügliche Klärungsbedarf wird verringert, wenn man an Rainer Buchers Kritik der religiösen Praxis erinnert. Zwar wird mit dem Begriff der religiösen Praxis die Ekklesiozentrik des Gegenstandsbereiches der Praktischen Theologie aufgerissen, doch kommt mit der Differenzverwischung von Glaube und Religion die säkulare Bedeutung des Evangeliums (im Zusammenhang eines nichtreligiösen, profanen, impliziten oder anonymen Christentums, nicht nur im Bereich des sozialen Handelns, sondern auch menschenfreundlicher Transzendenzbeziehungen und -feiern) nicht in den Wahrnehmungshorizont. „Die ‚Empirische Theologie‘ erreicht das Außen der Institution Kirche: das ist ihre Leistung. Der Weg, über den sie es erreicht, der Begriff ‚Religiöse Praxis‘, verschleiert aber den Kontrast zwischen außen und innen gleich wieder“¹⁵, nämlich dass das Innen des christlichen Glaubens auch ein kritisches Potential gegenüber dem Außen der gesellschaftlichen

¹⁴ Zur kritischen Reflexion der Unterscheidung von Religions- und Pastoralgemeinschaft bei Hans-Joachim Sander und Hildegard Wustmans vgl. Ottmar Fuchs, Taufe und Gemeindeentwicklung. Zur Dialektik von sakramentaler Kirche und kommunikativer Gemeinde im Horizont der Taufe, in: Walter Kasper – Alois Kothgasser – Albert Biesinger – Jörn Hauf (Hg.), Weil Taufe Zukunft gibt, Ostfildern 2011, 34–75.

¹⁵ Rainer Bucher, Über Stärken und Grenzen der ‚Empirischen Theologie‘, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002) 128–154, hier 147.

Religion darstellt und dass erst in dieser Perspektive der Unvermischtheit auch die gesellschaftliche Religion ein kritisches Potential gegenüber der Glaubenspraxis auszuüben vermag.

Als Differenzkriterium wäre hier vor allem das *Diakoniekriterium* des Glaubens (und der Religion bzw. der Nicht-Religion) und das *Unverfügbarkeitskriterium* der Transzendenz (gegenüber religiösen und glaubensbezogenen Zugriffen) zu nennen. Indem in Glaube und Religion nur die religiöse Praxis untersucht wird, fällt der ganze anthropologische und soziologische Reichtum der Welt- und Lebenszusammenhänge von Menschen und Kirchen zusammen bzw. wird auf ein zu enges Projektionsfeld geworfen.

„Wahrgenommen werden eben nicht die ‚Zeichen der Zeit‘, also die säkularen Handlungskonstellationen, an denen sich das Evangelium heute [...] bewähren kann und muss, sondern Befunde im [...] Feld des religiösen Pluralismus. Die ‚empirische Theologie‘ verspielt damit einen Vorteil, den sie doch eigentlich hat: Sie erreicht mit ihren Methoden zweifellos das kirchliche Außen. Aber sie begreift es nur unter einer spezifischen, eingeschränkten Perspektive: unter der Perspektive dessen, was sie selbst unter ‚religiöse Praxis‘ versteht.“¹⁶

Auf diesem Hintergrund sei etwas intensiver der Frage nachgegangen, welche „Empirie“ von der Praktischen Theologie in den Blick zu nehmen ist.

6. Das Sehen groß sehen!

Die im Praxiszusammenhang der französischen Arbeiterjugend um die Mitte des letzten Jahrhunderts entstandene Formel „Sehen – Urteilen – Handeln“ war von dem Grundimpetus geprägt, dass eine Verkündigung des Evangeliums nicht ohne ein genaues Hinschauen auf die Situation dieser Jugend, nicht ohne ein Einholen ihrer Erfahrungen möglich ist.¹⁷ Ähnliches gilt später für die vielen unterschiedlichen Praxiszusammenhänge der Theologien der Befreiung, in Südamerika, aber auch in Asien und Afrika. Hier wie dort ging und geht es vor allem darum, die Nöte und Leidenserfahrungen von Menschen nicht zu übersehen, sondern von ihnen her wahrzunehmen, wie daraufhin die Praxis des Evangeliums zu gestalten wäre. Dass vor allem die oft ungehörten Stimmen der Opfer und Benachteiligten gehört werden, wäre eine im Sinne der Bergpredigt und des Magnifikats dezidiert theologische Vorentscheidung für die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit. Dieses Sehen bezieht sich primär auf ein Hinhören auf die Erzählungen der Betroffenen, darauf, dass sie in

¹⁶ Bucher, Über Stärken (s. Anm. 15) 147. – Zur Unverfügbarkeit der Transzendenz vgl. Ottmar Fuchs, Die Pastoral im Horizont der „unverbrauchbaren Transzendenz Gottes“ (Karl Rahner), in: Theologische Quartalschrift 185 (2005) 4, 268–285.

¹⁷ Vgl. Bauer, Ortswechsel (s. Anm. 6) 803–814.

dieser Kommunikation die Wahrheit beanspruchen dürfen und dass sie darin die Macht zugesprochen bekommen, ihre Situation zu definieren. Zugleich verbindet sich mit dieser Wahr-Nehmung die von daher fällige Analyse der sozialen Wirklichkeit und ihrer Widersprüche, mit dem Ziel, nicht nur individuelle Erleichterung, sondern auch die Veränderung der Strukturen, die die Benachteiligungen produzieren, anzugehen. Hier wird also die Not gesehen, hier wird vom Evangelium her geurteilt und hier wird entsprechendes Handeln in den Blick genommen, so wie umgekehrt bereits Urteil und mögliches bzw. entschiedenes Handeln das Sehen beeindrucken.

Vor allem in der katholischen Praktischen Theologie wurde dieser Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ auf das Niveau der wissenschaftlichen Methode gehoben, gewissermaßen als wissenschaftliche Vollzugsform dessen, was in einer solchen Seelsorge und Pastoral sich in Alltag und Leben bereits ereignet (wobei diese Schritte nicht nur getan werden, sondern insofern auch methodisch reflektiert wird, dass, wann und wie sie zu tun sind). Hier gab es intensive Diskussionen über die Tauglichkeit dieses Formats, über seine Grenzen und Modifikationen. Einen gewissen Konsens kann man möglicherweise darin definieren, dass alle drei Vorgänge ineinander übergreifend vorzustellen sind und dass es gerade deshalb im wissenschaftlichen Bereich notwendig ist, diese Prozesse gegenseitig kritisch zu unterscheiden, damit sie nicht unkritisch zueinander ineinsfallen und so zur Ideologie werden (indem z. B. das Urteil die Wirklichkeit verzerrt).

Wer sieht, urteilt bereits darin, was er wie sehen will; wer urteilt, hat das Verhältnis von Wahrnehmung und Wertorientierung zu diskutieren, und wer eine bestimmte Praxis empfiehlt, hat ihre Praxistauglichkeit (bezüglich des Wahrgenommenen) zu diskutieren wie auch die je größere Wahrscheinlichkeit, dass diese Empfehlungen die Wirklichkeit im Sinne der inhaltlichen Anliegen weiterbringen.

Wer außerhalb dieses Zusammenhangs nur „sehen“ will, muss sich die Frage gefallen lassen, ob die empirische Forschung keine Konsequenzen haben soll. Funktioniert die empirische Forschung als Affirmation oder als Kritik bestehender (kirchlicher oder gesellschaftlicher) Verhältnisse? In der Unterscheidung zwischen kirchlicher Hofempirie und einer kritischen Empirie stellt sich z. B. die Frage, was die Forschenden denn treibt, diesen Gegensatz zu eröffnen und empirisch zu belegen, dass die Vorstellungen, die kirchliche EntscheidungsträgerInnen von der Wirklichkeit haben (z. B. hinsichtlich der Kasualpastoral), gar nicht zutreffen, weil die Menschen mit den kirchlichen Vorgaben anders umgehen als man sich das kirchlich wünscht oder erwartet. Und wie ist dieser Verlust an Kontrollmacht theologisch zu beurteilen? Schon in Auswahl und Format der empirischen Forschung ist im Vorfeld die-

se normative Frage zu klären, damit sie nicht verschleiert wird. Gerade Letzteres wäre nicht wissenschaftlich. Mit Hans-Günter Heimbrock:

„Empirische Theologie als Teil der theologischen Erkenntnis ist [...] nicht zweckfrei. Sie muss angeben, welches *theologische Gesamtinteresse* sie verfolgt. [...] Schon der Umstand, dass sie ihren Ausgang von einem Staunen nahm, birgt für die umfassende Interessiertheit, die hinter jeder ihrer Forschungsbemühung steht.“¹⁸

Zunächst geht es mir um Anregungen für eine empirische Forschung, die im Bereich der Wissenschaft den anthropologischen Wahrnehmungsreichtum approximativ rekonstruiert: im Sinne einer umfassenden Anthropologie als Basis eines erweiterten und pluralisierten Empiriebegriffs. Denn der Begriff des Sehens ist selbstverständlich ein *Pars-pro-toto*-Begriff für die Wahrnehmung mit allen Sinnen: Hinschauen, Hinhören, Zuhören, Spüren, Berühren, Schmecken, Riechen. Diese Sinneswahrnehmungen verbinden sich mit den je eigenen Aktionen und Reaktionen auf das Wahrgenommene, wobei es sich dabei nicht um Reaktionen im *Stimulus-response*-Verfahren handelt. Es sind Re-Aktionsweisen, die ihren Ursprung in eigenen affektiven (und darin auch reflektierten) Aktionen der Lust, der Zustimmung, des Mitmachens, des Anzuzogenseins, des Abgestoßenseins, des Erschreckens, des Mitleidens und Mitschmerzes, der Mitfreude, auch des Hasses, der Vernichtungswünsche, der Gewalt, aber auch des Friedens, der Gewaltlosigkeit, der Versöhnung, der Solidarisierung usw. haben.

Gerade die Offenbarungsvorlage des Judentums und Christentums, die Bibel, hat all das in ihren Erzählungen und Geschichten. Und auch eine praktische Hermeneutik ist entsprechend zu eröffnen, insofern auch die Erfahrungen *gegenüber* biblischen Texten diesen Wahrnehmungsreichtum, der *in* ihnen zum Vorschein kommt, selbst verwirklichen können. Es geht hier nicht nur um das Verstehen, sondern um alle Fähigkeiten und Möglichkeiten des Rezipierens, offen auch für das Nichtverstehen.¹⁹ In den Blick kommen dann auch Methoden, die nicht nur in das Verstehen der Wirklichkeit hineinführen, sondern die sie verfremden und dem schnellen Verstehen entziehen. Dies gilt hinsichtlich der sozialen Kontexte genauso wie hinsichtlich neuer und alter (vor allem biblischer) Texte. Damit plädiere ich nicht nur für eine anthropologisch, sondern auch für eine theologisch motivierte Erweiterung und Pluralisierung des Empiriebegriffs. Man wird von daher auch eine neue Vielfalt der Textsorten der Praktischen Theologie in den Blick nehmen dürfen.

¹⁸ Hans-Günter Heimbrock, Einleitung, in: Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen, Göttingen 2007, 14.

¹⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004.

Auch Hans-Günther Heimbrock bringt diesen Aspekt zur Sprache. Zum ersten:

„Empirische Theologie beginnt beim *Staunen* eines Menschen, beim Stolpern über scheinbar nebensächliche oder selbstverständliche Phänomene im Alltag. Sie startet nicht am Schreibtisch, sondern in der leibhaftigen Begegnung. [...] Es ist Aufgabe Empirischer Theologie, in wissenschaftlich geregelten Verfahren mit solchen Entdeckungen sowohl eine Analyse der Wirklichkeit als auch Realitätskritik als Impulse in die Theologie einzubringen.“²⁰

Man darf hier Heimbrocks „Staunen“ sicher auch als *Pars-pro-toto*-Wort für alle möglichen Primärreaktionen in der Wirklichkeit und auf sie auffassen. Das etwas bildungsromantische Staunen ist, öffnet es sich derart für die ganze anthropologische Breite menschlicher Wahrnehmungen, dann auch offen für das Erschrecken und Schockiert-Werden und bezieht sich dann nicht nur auf den Raum der Bewunderung, sondern auch auf den Raum des Widerspruchs, bis in seine körperlichen Facetten des Ekels hinein. So kann empirische Theologie auch mit dem Erschrecken vor bestimmten Wirklichkeiten beginnen.

7. Plädoyer für einen weiten Empiriebegriff

Die folgenden Momente einer erweiterten Empiriearbeit in der Praktischen Theologie haben ihre Interdependenzen und Querverbindungen, je nach dem Forschungsgegenstand. Alle diese Zugänge sind offen für intra- und interdisziplinäre Kooperationen im theologischen Bereich bzw. zwischen Theologie und Humanwissenschaft. „Pastoraltheologie muss die relative Methodenfreiheit, die sie besitzt, mit wirklicher Lust auf das Abenteuer Wahrnehmung beantworten.“²¹

Kein Forschungsprojekt und auch keine Forschungsabteilung, kein Wissenschaftler, keine Wissenschaftlerin kann all diese Wahrnehmungszugänge im Bereich der Wissenschaft realisieren. Hier sind immer nur einige möglich, andere Projekte und Personen werden wieder andere Zugänge bearbeiten. Für die Zukunft der Vernetzung dieser Forschungen und Personen wird eine verstärkte Kooperation, vor allem gegenseitige Information über das, was jeweils mit welchen Methoden erforscht wird, von Nöten sein, damit die gesamte Landschaft der empirischen Forschung, auch wenn niemand sie selbst be-

²⁰ Heimbrock, Einleitung (s. Anm. 18) 13f.

²¹ Rainer Bucher, Wer braucht Pastoraltheologie wozu? Zu den aktuellen Konstitutionsbedingungen eines Krisenfaches, in: ders. (Hg.), Theologie in den Kontrasten der Zukunft, Graz 2001, 181–197, hier 196.

arbeiten könnte, dann doch als solche wahrgenommen werden kann.²² Es ist der künftigen Forschung in diesem Bereich zu überlassen, meine Eingaben mit den neuesten Diskursen zum Verhältnis von Theorie und Praxis in der Sozialforschung in ein möglicherweise gegenseitig bestärkendes oder auch gegenseitig kritisches Gespräch zu bringen.²³

1) Die *empirische Sozialforschung*, in ihren quantitativen und qualitativen Vollzügen und entsprechenden Mischformen: Untersucht wird dabei bislang vor allem die religiöse Praxis, die „gelebte Religion“, das kirchliche Handeln u. a. m. Dazu gehört auch der bereits weite Bereich der (meist qualitativen) Biographieforschung. Die Geschichte (nicht nur) der Religionssoziologie zeigt, wie wichtig gerade bei den soziologischen empirischen Methoden die Offenlegung des eigenen Forschungskontextes ist, verbunden mit der Problematik der Objektivitätsansprüche.

Joachim Matthes hat in seiner Einführung in die Religionssoziologie²⁴ den kulturellen Ethnozentrismus solcher Zugänge und Kategorien bloßgestellt. Die Unterscheidungskriterien westlicher Wissenschaften haben nämlich mit der Genese dieser Wissenschaften, hier vor allem der Religionssoziologie, zu tun. Die Unterscheidungen zwischen rational und mystisch bzw. mythisch, natürlich und übernatürlich, zwischen Handeln und Glauben bezogen sich auf Unterscheidungen, die in der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt wurden. Nach Hans Gerhard Kippenberg war darin „der politische Anspruch des Bürgertums enthalten, sich von klerikalen Bevormundungen zu befreien, und das praktische Handeln des Menschen als einzige Wirklichkeit zuzulassen“²⁵. So wird das Erklärungsmodell der Religion, wie es in der aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft entstanden ist, auch zur Beschreibung der primitiven Religionen und Gesellschaften herangezogen. „So verdanken sich Beschreibung und Erklärung der Religion in primitiven Gesellschaften der bürgerlichen Sicht der Religion.“²⁶ Doch ist die westlich-bürgerliche Ratio nicht die einzige Stimme, die die menschliche Ratio im interkulturellen Feld haben kann.²⁷

²² So werden auch im folgenden die verschiedenen Empiriezugänge unterschiedlich ausführlich dargeboten.

²³ Vgl. Herbert Kalthoff – Stefan Hirschauer – Gesa Lindemann (Hg.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt/M. 2008.

²⁴ Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Hamburg 1967.

²⁵ Hans Gerhard Kippenberg, Einleitung: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, in: ders. – Brigitte Luchesi (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1987, 9–51, hier 39.

²⁶ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 39.

²⁷ Vgl. Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: *Merkur* 42 (1988) 1–14; Zu beidem, zur Rationalität religiöser Gründe wie auch zum kategorialen Unterschied zwischen religiösen und sogenannten säkularen Gründen, vgl. Diskussion

Kippenberg fragt mit Recht hinsichtlich der Unterscheidung von Gesellschaft und Religion, ob man mit dem dahinter stehenden Emanzipations- und Aufklärungsmodell nicht genau an den Beobachtungen vorbeigeht, die ebenfalls das Emanzipatorische in anderen Kulturen zu entdecken vermag:

„Wenn Menschen sich nicht in erster Instanz von religiösen Gewalten, sondern etwa von der kolonialen Gewalt befreien wollen? Gibt es nicht viele Indizien dafür, dass in solchen Situationen die Kritik sich nicht von der religiösen Überlieferung lossagt, sondern sich ihrer gerade bedient?“²⁸

Dass in solchen Gesellschaften eine andere Art von Religionskritik fällig ist als hierzulande, liegt auf der Hand. Sonst erscheinen die Resultate der ethnozentrischen Ethnologieforschung als Ergebnisse ihrer eigenen Prämissen. Aus diesen Prämissen herausfallende Wirklichkeitsanteile können nicht gesehen werden, wie z. B. der Tatbestand, dass die eigene Religion gerade nicht als Gewalt erfahren wird, sondern als Medium der eigenen Selbsterfahrung und auch des eigenen Befreiungskampfes. Die westliche Auseinandersetzung um das Kopftuch von muslimischen Frauen ist dafür ein beredtes Lehrstück.

2) Die *ethnologische Forschung*: Zunehmend konsultiert die pastoraltheologische Forschung, angeregt durch den Volk-Gottes-Begriff des Zweiten Vatikanums (der übrigens nach *Gaudium et spes* über die Völker der Kirchen hinaus auch alle Völker der Menschheit meint) auch die Ethnologie, die gegenüber der empirischen Sozialforschung, bei allem Austausch, eine eigene Forschungsgeschichte aufweist. In den letzten Jahrzehnten ist so etwas wie ein „Zerfall eingebürgerter Forschungsprämissen“ in der ethnologischen Forschung festzustellen,²⁹ begleitet von einer gesteigerten intensiven ethnologischen Methodendiskussion, in der die sozialwissenschaftlichen Theorien von und vor ihrem eigenen Gegenstand zur Rechenschaft gezogen werden.³⁰ Dabei werden bisherige Zugänge als ethnozentrische und reduktionistische Methoden an- und eingesehen, insofern westliche Forschungswege die Wirklichkeit durch entsprechende dualistische empirische Wahrnehmungsmodelle (zwischen sakral und profan usw.) und durch ebenso dualistische spekulative Interpretationsmuster (zwischen Sein und Schein, wahren und falschem Be-

Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: Eduardo Mendieta – Jonathan Van Antwerpen (Hg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin 2012, 89–101.

²⁸ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 11. Vgl. Ernst Bloch, *Im Christentum steckt die Revolte*, Zürich 1971; ders., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1968, 154.

²⁹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 11. Zur Aufnahme des Ethnologiebegriffs in die Praktische Theologie vgl. Christian Bauer, *Kritik der Pastoraltheologie, Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel de Certeau und Michel Foucault*, in: ders., *Michael Hölzl (Hg.), Gottes und des Menschen Tod?*, Mainz 2003, 181–216, bes. 181–194.

³⁰ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 10.

wusstsein usw.) reglementieren und damit die Vielschichtigkeit der Phänomene verschleiern. Was die von der Wissenschaft beobachteten Menschen selbst über ihre Rituale denken, bleibt für die Interpretation relativ unerheblich, sind sie doch von vornherein als primitiv oder in falschem Bewusstsein eingestuft.

Dies hat sich in den letzten Jahrzehnten gründlich geändert vor allem in der neueren Magieforschung. Der „Actor“-Standpunkt (also das Bewusstsein derer, die untersucht werden) hat darin nicht nur irgendeinen additiven Stellenwert, sondern gewinnt zentrale methodische Bedeutung. Die empirische und rationale Distanz wird deswegen nicht gleichgültig, verliert aber ihr hermeneutisches Monopol, insofern für das Verstehen primitiver Völker „deren Vorstellungen im Kontext ihrer Handlungen zu interpretieren (sind) und umgekehrt.“³¹ Alles läuft auf die „Forderung hinaus, das hermeneutische Verhältnis zwischen den Selbstbeschreibungen primitiver Völker und unseren Handlungsbeschreibungen zu untersuchen“³². Holt man sich die Beglaubigung der Zeugen ein, oder vertraut man ausschließlich auf die „Objektivität“ und damit Universalität der eigenen empirischen und rationalen Interpretationen?³³ Für den zweiten Fall müssten dann aber unbedingt, gerade um der Objektivität und der tatsächlichen Vermittelbarkeit willen, die eigenen Objektivitäts- und Universalitätsansprüche problematisiert werden. Im ersten Fall bietet sich vor allem der methodische Schritt an, die ProbandInnenreaktionen auf empirische Ergebnisse als deren Kommentar empirisch einzuholen. Auch wenn dieses Einholen die Projekte unpraktisch aufblähen würde, deshalb oft nur dosiert (in Stichproben) und auch gar nicht geschehen kann, sollte man die damit gegebene regulative Idee achten, mindestens in der ethischen Einstellung und Haltung, die Ergebnisse vor den Untersuchten verantworten zu wollen und zu können.

Dies gilt umgekehrt auch für die Aussagen der Zeugen: Denn man kann auch umgekehrt nicht zulassen, die Unterscheidungen der Handelnden als universalisierbare Interpretationskategorie aufzunehmen.³⁴ Das Bewusstsein, das die Handelnden selbst von ihrem Ritual haben, muss seinerseits enttotalisiert werden, damit es anderen als ihren eigenen Interpretationen zugänglich wird.³⁵ Es ist immer noch mehr mentaler Sinn der Magie und Rituale

³¹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 43.

³² Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 43, zur Öffnung für den Actor-Standpunkt vgl. 14ff.

³³ Vgl. dazu Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 16.

³⁴ Vgl. Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 41.

³⁵ Vgl. analog dazu die Eigenbedeutung des Textes über den Autor hinaus in der modernen Rezeptionsästhetik, vgl. Stanley Fish, *Literatur im Leben: Affektive Stilistik*, in: Rainer Warning, *Rezeptionsästhetik – Theorie und Praxis*, München 1975, 196–227.

möglich als die darin Handelnden selbst im Sinn haben.³⁶ Nicht gegen deren Sinn, wobei das darüber Hinausgehende prinzipiell nicht hierarchisiert werden darf, sondern in die gleichstufige Pluralität der Sinne aufzunehmen ist. Wichtig ist auch die Voraussetzung, dass die Handelnden andere Sinne, die andere mit ihrem Handeln verbinden, nicht übernehmen müssen. Den gleichen Effekt darf allerdings auch der Sinn der Handelnden gegenüber dem Sinn der Beobachtenden haben dürfen: als Aufbruch oder Erweiterung ihrer Interpretationskategorien. Aber auch sie müssen sich nicht exklusiv auf dem Sinn der Handelnden festlegen.

Ein solcher methodischer Kontext lässt die Forschung davor zurückschrecken, den Beschreibungen von Phänomenen eine von diesen abstrahierende, von der eigenen Rationalität her kommende Kausalität zu unterstellen und diese Unterstellungen dann als kausale Fakten zu verdichten.³⁷ Wenn diese Gefahr bewusst ist und von daher Vorsicht waltet, darf umgekehrt aber auch die magische Kausalität im Bewusstsein der Beobachteten beispielsweise symboltheoretischen Interpretationszusammenhängen zugänglich sein. Wenn keine der interpretatorischen Lektüren der Phänomene sich gegenüber den anderen totalisiert, dann darf es verschiedene Codes in der Wahrnehmung von Wirklichkeit wie auch in der wissenschaftlichen Interpretation von Vorgängen geben. Sie müssen aber in jener interpluralen Gleichstufigkeit zueinander stehen dürfen, im Bewusstsein der je eigenen Begrenzungen im Aspekt und in der Methode, wie man annimmt, dass unterschiedliche Kulturen zueinander gleichstufig existieren dürfen (auch und gerade wenn es um die Koexistenz von sogenannten vormodernen und modernen Kulturen geht). Dann erst spiegelt sich die Ethik einer interkulturell sensiblen, reziproken Anerkennung im methodischen Zugriff selbst.

Grundlegend ist die ethische Einstellung, dass das Fremde zwar bis zu einem gewissen Grad beschreib- und erzählbar ist, aber oft schon nicht bis zu diesem Grad und schon gar nicht über diesen Grad hinaus interpretativ aufgelöst werden kann; dass es dann also wissenschaftlicher ist, Unverständliches, zugrifflockernd, unverständlich zu lassen, als mit Gewalt reduktionistische Kategorien einzuführen, die um so weniger ermöglichen, als sie erzwingen wollen. Der Komplexität von Wirklichkeit wird immer auch nur eine Pluralität unterschiedlicher Codes in der Interpretation entsprechen können. Je freiheitlicher sie zugelassen werden, desto reicher erschließt die Wissenschaft die Wirklichkeit. Dann verbietet sich die Möglichkeit, Unverstandenes

³⁶ Gegen die Überschätzung des *Actor*-Standpunkts vgl. Stephan Wolff, Wie kommt die Praxis zu ihrer Theorie? Über einige Merkmale praxissensibler Sozialforschung, in: Kalthoff u. a. (Hg.), *Empirie* (s. Anm. 23) 234–259f, hier 254f.

³⁷ Vgl. dazu auch Kippenberg, *Einleitung* (s. Anm. 25) 41.

in die Restkategorie des Konfusen, Irrationalen und Pseudorationalen abzu-
drängen, weil man nicht mehr die eigene Rationalität zum Maßstab der Rati-
onalität überhaupt erhebt. Dies wäre Kolonialisierung im Verstehen, mit der
Eroberungsmentalität, alles dem eigenen Verstehenszugriff unterwerfen zu
können.³⁸ Die Restkategorie des Geheimnisses gehört dann zum Grenzbe-
wusstsein jeder wissenschaftlichen Methode. Alles andere setzt ein „univer-
sales Kriterium von Richtigkeit voraus“³⁹. Die Frage, „nach welchem Vorbild
die Rationalität dessen, was uns als irrational erscheint, zu konstruieren
sei“⁴⁰, kann da nicht mehr leicht und vor allem nicht mehr einbahnig beant-
wortet werden. Je mehr man zu verstehen versucht, desto mehr werden dann
auch die eigenen Normen der Rationalität aufzusprengen sein.⁴¹ Ich denke,
diese Einsichten aus der Ethnologie geben auch theologisch zu denken.

Es gilt also: „Nicht nur kann das Bewusstsein nicht jenseits der Praxis ver-
standen werden, in der es vorkommt. Auch die Zurechnungen auf Bewusst-
sein sind Resultate einer Praxis, einer Zurechnungspraxis nämlich.“⁴² Es liegt
also nicht nur in der Kompetenz der wissenschaftlichen Soziologie, das hinter
dem Offensichtlichen steckende Unsichtbare des in den Motiven und Intenti-
onen versteckten und darin zugleich zutage tretenden sozialen Sinnes aus-
zumachen,⁴³ sondern auch die untersuchten personalen Wirklichkeiten selbst
können einen Begriff von diesem Sinn haben.⁴⁴ Die Praxis ist selbst erfin-
dungsreich.⁴⁵ Und: Das Diskursive ist selbst eine Praktik, und zwar die, zu-
sammen mit den (explizit weniger) diskursiven Praktiken die Intentionen und
Sinnzusammenhänge zu explizieren.⁴⁶ Stephan Wolff spricht von einer „ge-
pflegten Differenz“ zwischen Praxis und Wissenschaft.⁴⁷

3) Die *empirische Textforschung*: Hier geht es z. B. um Textanalysen von
Predigttexten, um vergleichende, also intertextuelle Forschungen, synchroner
(gegenwärtiger), aber auch diachroner Texte aus der geschichtlichen Ver-
gangenheit. Hierher gehört auch das weite Feld des Verhältnisses von Litera-

³⁸ Zum Vorwurf der Irrationalität bzw. der Konfusion vgl. Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 40 und 44.

³⁹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 44 (hier auch zur Pluralität der Codes).

⁴⁰ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 42.

⁴¹ Kippenberg, Einleitung (s. Anm. 25) 42.

⁴² Armin Nassehi, Rethinking Functionalism. Zur Empiriefähigkeit systemtheoretischer Soziologie, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 79–106, hier 95.

⁴³ Vgl. Nassehi, Rethinking (s. Anm. 42) 89.

⁴⁴ Vgl. Nassehi, Rethinking (s. Anm. 42) 89f.

⁴⁵ Vgl. Stefan Hirschauer, Die Empiriegeladenheit von Theorien und der Erfindungsreich-
tum der Praxis, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 165–187.

⁴⁶ Vgl. Andreas Reckwitz, Praktiken und Diskurse, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 188–209, hier 205.

⁴⁷ Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 237.

tur und Praktischer Theologie, im Zusammenhang mit entsprechenden semantischen Analysen von Gedichten und Prosa.⁴⁸

4) Die *empirische Erforschung der nonverbalen Ästhetik*: Mimik, Gestik, Kunst, Musik, (dominant nonverbaler) Rituale und Zeichenhandlungen. Ich erinnere hier z. B. an das gemeinsame Orchester von palästinensischen und jüdischen Künstlern von Daniel Barenboim.⁴⁹

5) Die *empirischen Sozialanalysen*: die quantitative und qualitative Armuts-, Zukunfts-, Wirtschafts- und Ökologieforschung zusammen mit der Erforschung der Gefahren und der Möglichkeiten politischen Handelns, einschließlich der Erforschung der Wohlfahrtsstrukturen (Diakonie und Caritas) und ihrer Auswirkungen im Zusammenhang entsprechender Kontextanalysen.

6) Die *empirische Unterbrechungsforschung*: Dabei geht es zunächst darum, dass sich die empirische Forschung selber unterbrechen lässt bzw. unterbricht, wenn sich z. B. ein ganz bestimmtes Erschrecken angesichts des „Gegenstandes“ einstellt. Es geht um das Einholen des Diskurses der Abduktion in die empirische Forschung selbst, etwa in der Entdeckung von devianten Signifikanzereignissen und Erzählungen sowie einer komparativen Arbeit und Analyse zwischen Narrativitäten, ohne dabei die eigene Narrativität zu übersehen, also nie aus einer vermeintlichen Vogelperspektive heraus.

Stephan Wolff spricht hier vom Einbrechen des Unzuhandenen in das Zuhandene, wo und wenn also bestehende Ordnung durch Unordnungen in eine Labilität geraten.⁵⁰

„Man könnte daraus die Vermutung ableiten, dass die Potentiale für praxissensible Forschung in der systematischen Berücksichtigung gerade jener Momente der Unzuhandenheit liegen, in denen sich der Blick zurück und der Blick nach vorne kurz-

⁴⁸ Vgl. Erich Garhammer, Literatur und Praktische Theologie. Von der Produktivität eines Spannungsverhältnisses, in: Erich Garhammer – Wolfgang Weiß (Hg.), Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademie, Würzburg 2002, 137–156. Zum Dialog zwischen Praktischer Theologie und Literatur vgl. auch Jörg Seip, Anker lichten, in: Erich Garhammer – Georg Langenhorst (Hg.), Schreiben ist Totenerweckung. Theologie und Literatur, Würzburg 2005, 151–156.

⁴⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, Im Raum der Poesie. Theologie auf den Wegen der Literatur, Ostfildern 2011.

⁵⁰ So ist es die Aufgabe der Seelsorge im Krankenhaus, „gerade mit Uneindeutigkeiten und Unabschließbarem umgehen zu können und selbst dann noch Anschlussfähigkeit über die Generierung von Authentizität zu erzeugen, wo aus Sicht einer Kurativmedizin keine Antworten mehr zur Verfügung stehen.“ Elke Wagner, Operativität und Praxis. Der systemtheoretische Operativitätsbegriff am Beispiel ethischer Medizinethik, in: Kalthoff u. a. (Hg.), Empirie (s. Anm. 23) 432–448, hier 441.

zeitig begegnen. [...] In diesen Momenten geschieht Handeln und Sinnstiftung gleichzeitig.⁵¹

Praktiker und Theoretiker „näher sich den konstitutiven Aspekten praktischer Tätigkeit, finden gemeinsame Bezugspunkte und Optionen, die (noch) in der betreffenden Situation stecken“⁵². Diese Momente der Unzuhandenheit sind flüchtig und labil. Wolff nennt sie (interessanterweise!) „kairotische Momente“⁵³. Es geht dabei nicht nur um Gelebtes, das nach rückwärts wahrgenommen wird, sondern auch um die Wahrnehmung dessen, was in diesem Gelebten nach vorwärts gelebt wird.⁵⁴ Aus theologischer Perspektive erhält dieses Mögliche in der Zukunft ein eigenes Sprachspiel des Vertrauens und der Hoffnung. Es geht also nicht nur um die tatsächlichen, sondern auch um die möglichen Kommunikationen.⁵⁵

Gestaltgebend können hier die Erkenntnistheorie von Walter Benjamin⁵⁶ zum Extremfall als signifikantem Ort für die Wahrnehmung der Wirklichkeit sowie der neuere Diskurs zu einer passiv wie aktiv unterbrechungsfähigen⁵⁷ und verletzbareren Theologie⁵⁸ sein. Es geht dabei um die Fähigkeit, sich von „gewaltigen“ Erfahrungen unterbrechen zu lassen, seien es Schreckens-, seien es positive Wuchtereignisse. Erkenntnistheoretisch ist dieser Zusammenhang zu diskutieren am Verhältnis von Allgemeinem und Singulärem, von Prinzipien und Narrativem,⁵⁹ von ethischen Gesetzen und gezeigtem Vorbild.

⁵¹ Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 247.

⁵² Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 247.

⁵³ Zu Beispielen solcher Momente vgl. Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 249. Zur aktuellen und theologischen Bedeutung „ereignisbasierter Gegenwart“ und zu ihrer Qualifikation als Anfang, als Unterbrechen scheinbar überlegener theologischer Gesamtdispositive vgl. Michael Schüßler, Praktische Wende der Politischen Theologie? Von der schöpferischen Kraft des Evangeliums im Risiko der Ereignisse, in: Henning Klingen – Peter Zeillinger – Michael Hölzl (Hg.), *Extra ecclesiam ... Zur Institution und Kritik von Kirche* (Jahrbuch Politische Theologie 6/7), Berlin 2013, 286–307. Dieser gegenwartssensible und zugleich in die Zukunft weisende Diskurs benötigt künftig wohl eine eigene Konzeption dessen, welche methodischen Zugänge zu wählen sind.

⁵⁴ Vgl. Wolff, Praxis (s. Anm. 36) 242, mit Bezug auf Sören Kierkegaard.

⁵⁵ Vgl. Nassehi, Rethinking (s. Anm. 42) 102.

⁵⁶ Vgl. Ottmar Fuchs, Ohne Wandel keine inhaltliche Kontinuität – weder in der Pastoral noch in der Pastoraltheologie, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010) 3, 288–306 (D 6).

⁵⁷ Zur neueren systematischen Reflexion der Unterbrechkungskategorie vgl. Lieven Boeve, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York – London 2007.

⁵⁸ Vgl. Birgit Hoyer, *Seelsorge auf dem Land; Räume verletzbarer Theologie*, Stuttgart 2011; Francis X. D`Sa – Jürgen Lohmayer (Hg.), *Heil und Befreiung in Afrika*, Würzburg 2007.

⁵⁹ Vgl. Ottmar Fuchs, *Die Liturgie des Leibes. Praktische Theologie im Gespräch mit Emmanuel Lévinas*, in: Thomas Freyer (Hg.), *Der Leib. Theologische Perspektiven aus dem Gespräch mit Emmanuel Lévinas*, Ostfildern 2009, 102–144.

Schlüssige Überlegungen erweisen sich, lassen sie sich durch kontrafaktische Erzählungen unterbrechen, als denkbar unschlüssig. Wenn dann auf dem Hintergrund dieser Dialektik das Denken neu beginnt, sieht es anders aus. In der theologischen Ethik hat Dietmar Mieth in diesem Zusammenhang von der „konduktiven“ Methode gesprochen, in der sich ethische Grundeinsichten mit Zeit- und Situationsdiagnose verbinden, sich darin ausschmelzen und damit selbst für einen bestimmten Zusammenhang neue Konturen gewinnen.⁶⁰

In der Erkenntniskritik von Walter Benjamin begegnet uns eine intensive Durchdringung des Zusammenhangs von Kontinuität und Unterbrechung, insofern bei ihm die Gebrochenheit und der Abbruch der Kontinuität der Ansatzpunkt für die Erkenntnis sind. Diese Kategorie der Gebrochenheit zeigt sich insbesondere in Extremerfahrungen, die das fließende Kontinuum des Alltags oder von Abstraktionen und Allgemeinbedeutungen, vor allem von pharisäischen Gemeinplätzen, sprengen. Im Denken selbst spiegelt sich diese Offenheit für den exemplarischen Fall in der Textsorte von „Denkbildern“ nieder, die bestimmte Erfahrungen in der Kombination von Denken und Bild zu Ausdruck bringen. Es sind „dialektische Bilder“, die quer zu den Kontinuitäten stehen und diese neu aufmischen. „Das Empirische wird umso tiefer durchdrungen, je genauer es als ein Extremes eingesehen werden kann. Vom Extremen geht der Begriff aus.“⁶¹

An einem Beispiel von Benjamin selbst wird deutlich, was ein Extremfall über das, was alltäglich der Fall ist, vertiefend und erschließend zum Ausdruck bringt. Es ist das Denkbild „Neapel“:

„[Es] wurde ein Priester, unsittlicher Vergehungen halber, auf einem Karren durch die Straßen Neapels gefahren. Unter Verwünschungen zog man ihm nach. An einer Ecke zeigte sich ein Hochzeitszug. Der Priester erhebt sich, macht das Zeichen des Segens, und was hinter dem Karren her war, fällt in die Knie. So unbedingt strebt in dieser Stadt der Katholizismus aus jeder Situation sich wieder herzustellen. Verschwände er vom Erdboden, dann zuletzt vielleicht nicht aus Rom, sondern aus Neapel.“⁶²

Ein konkreter Extremfall hat also einen allgemeinen Aussagewert für den Katholizismus in Neapel. In dieser Geschichte erlebt man die über alle Extremerfahrungen hinausgehende kontinuierliche Bedeutung des priesterlichen Segnens, die sich auch durch den extremsten Bruch priesterlicher Existenz hindurch durchhält. Aber erst die faktische Unterbrechung dieser Kontinuität erschließt ihre faktische Bedeutung.

Für diese Erkenntnisweise bringt Benjamin ein eindrucksvolles Bild: Die Gebrochenheit der Extremerfahrung ist wie der Strudel im Fluss, steht zu ihr

⁶⁰ Vgl. Dietmar Mieth, Was wollen wir können?, Freiburg/Br. 2002, 65–67.

⁶¹ Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels (1924/25), Frankfurt/M. 1972, 16.

⁶² Walter Benjamin, Denkbilder, Frankfurt/M. 1974, 7.

quer, senkrecht zur Fließrichtung. Was in diesen Strudel hineingerät, wird festgehalten und aus dem Fluss herausgezogen, hinunter bis auf seinen Grund, bis auf seinen Ursprung. So wie der Strudel unter der Wasseroberfläche verborgen liegt, zeigt die Kontinuität an der Oberfläche des Alltags und des kontinuierlich-argumentativen Denkens nicht das Ursprüngliche.⁶³ Nur in diesen Unterbrechungen des Kontinuums scheint die Wahrheit menschlicher Geschichten und menschlicher Geschichte auf. Benjamin verbindet diese Extremerfahrungen auf der Seite derer, die sie erfahren, an die Erfahrung des Schocks, an die Fähigkeit, solche Erfahrungen zu sehen und sich von ihnen schockieren zu lassen. Als solche haben sie das Denken herauszufordern. Das Denken selbst wird nicht missachtet, sondern auf ein Niveau gehoben, auf dem es der Wirklichkeit einigermaßen gerecht werden vermag. Dies geschieht nur durch die Selbstentäußerung des Denkens in die Unterbrechungen des Lebens hinein, in dem es sich dann in neuer Weise wieder findet.

Bei Benjamin verbietet es sich, eine solche Art von Erkenntnistheorie nur als eine formale zu verstehen. Als solche wäre sie für beliebige Unterbrechungen offen, auch für den Abgrund des Bösen, der Unterdrückung und der Gewalt. Denn Benjamin verschweigt dieses Gegen-den-Fluss-Stehen des Strudels mit einem ganz bestimmten Verständnis des Kontinuums, nämlich des Kontinuums des Sieger über die Besiegten, der Reichen über die Armen, der Barbarei über die Gerechtigkeit. So wird die Unterbrechung des Kontinuums zugleich zu einer Unterbrechung der Siegeregeschichte und des durch sie betriebenen Konformismus. Es geht nicht um irgendein Gegen-den-Strich-Bürsten der Geschichte, sondern um ein ganz bestimmtes Gegen-den-Strich-Bürsten jener Geschichte, die Opfer schafft und Opfer vergisst. Gegen diesen übermächtigen Feind beschwört Benjamin die schwache messianische Kraft gegen das Unabgegoltene zugunsten aller Leben, die nichts gegolten haben.⁶⁴ Diese Bereiche des Ersehnten und Erfüllten, des Vermissten und Ausstehenden sind mit kontinuierlichen Kausalketten weder im konzeptionellen noch im historistischen Denken entdeckbar. Deren Kontinuität lebt vielmehr davon, das alles zu verdrängen, zu vergessen und in den Weg der Geschichte einzustampfen: durch Verschweigen, durch selektives Erinnern, durch Verschleierung, durch Verharmlosung (wenn z. B. der Hungertod von Millionen Menschen als „Ernährungskrise“ diskutiert wird), durch Herabsetzung und Verhärtung.

7) Die *empirischen Selbstanalysen*: Hier geht es darum, den eigenen Standort genauer wahrzunehmen, wie er die empirische Forschung ermöglicht,

⁶³ Vgl. Benjamin, Ursprung (s. Anm. 61) 29f.

⁶⁴ Vgl. Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften I, 2, 1980, 691–704, hier 693f., These II.

aber auch begrenzt. Diese Selbstanalysen werden sich auf die Personen und ihr Bewusstsein konzentrieren: die Reaktionsweisen, die Haltungen, die Einstellungen, die Biographie, die Brüche und Enttäuschungen, die unmittelbaren Bereitschaften (Sprungbereitschaften hinsichtlich bestimmter Themen und Verhältnisse ...). Die Selbstanalysen werden sich dann aber auch auf die eigenen Kontexte und Kommunikationen beziehen, also auf den systemischen Aspekt: die Institutionen, Kirchen, Universitäten, Kollegenkreise, Familien, Ideologien usw.

8) Die *methodischen Wege einer „schwachen Empirie“*.⁶⁵ Es geht hier um das Verhältnis von Methode (Wissen) und Macht, um die Entmächtigung des Objektivitätsidealismus, der mit der Wirklichkeit im Horizont einer Siegerkategorie, der Überlegenheit und des Zugriffs umgeht. Vielleicht kann man es auch ein Plädoyer für einen verantworteten schöpferischen Dilettantismus nennen.

Das Problem stellt sich innerhalb der Praktischen Theologie in einer besonders augenfälligen Weise: Jedes Thema braucht nicht nur einen Kontakt mit verschiedenen theologischen Disziplinen, sondern auch den entsprechenden Kontakt mit den beteiligten oder zu beteiligenden Humanwissenschaften. Was man so Dilettantismus nennt, gehört hier zum alltäglichen Geschäft, denn selten kann man in den konsultierten außertheologischen Disziplinen ein Grundstudium oder Forschungserfolge nachweisen. Es gibt aber so etwas wie einen kreativen „zweiten“ Dilettantismus, insofern man sich auf Entdeckungsreise in anderen Disziplinen macht, parallel zu eigenen Fragestellungen, und dabei ganz Anderes oder auch Analoges, zuweilen manch Originelles, was bisher im betreffenden humanwissenschaftlichen Feld selbst relativ neu ist, entdeckt: aus der Kreativität des Erstkontaktes, des auch affektiv verankerten Erkenntnisinteresses heraus.⁶⁶ Der Dramaturg Fritz Ostermayer weiß über den Dilettantismus zu sagen:

„Beim Dilettantismus geht es vor allem um den schönen Akt der ‚Selbstermächtigung‘. Oder wie es – ausgerechnet! – Johann Wolfgang von Goethe formuliert: ‚Der Dilettantismus negiert den Meister. Die Meisterschaft ist Egoismus.‘ Insofern ist meine Liebe zum dilettantischen Schaffen [...] die Suche nach der Tugend einer anderen, gar ‚un-

⁶⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden das Habilitationsprojekt von Christian Bauer, Zurück zur Pfarrei? St. Franziskus/Dortmund-Scharnhorst – eine nachkonziliare Modellgemeinde im Horizont zukünftiger Gesamtpastoral, Manuskript, Innsbruck – Tübingen 2012. Vgl. auch ders., Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes [erscheint in: PThI 2013-2].

⁶⁶ Vgl. Ottmar Fuchs, Wie der Zufall so spielt, in: Johann Pock – Birgit Hoyer – Michael Schüßler (Hg.), Ausgesetzt. Exklusionsdynamiken und Exposureprozesse in der Praktischen Theologie (Werkstatt Theologie 20), Wien u. a. 2012, 185–198.

befugten' Kreativität. Als hoffnungsloser Romantiker könnte ich auch behaupten: Wir sind auf der Suche nach einer verlorenen Unschuld.“⁶⁷

Nach Christian Bauer geht es hier darum, den Anspruch, wir könnten die Realität so beschreiben, wie sie wirklich ist, „in Richtung einer *schwachen Empirie* zu depotenzieren, die sich jedem Überlegenheitsideal eines vermeintlich objektiven Metastandpunktes verweigert.“⁶⁸ Ähnliches gilt für den unreflektierten oder kaschierten Anspruch, man könne die Wirklichkeit so erfassen, wie man sie selber haben will. Es geht also um die Einsicht, dass jede Art von Wissenschaft, wie jede Art von denkerischem Bewusstsein und von Kommunikation überhaupt, in einen relativierenden Praxiszusammenhang eingebettet ist, was jeden vogelperspektivischen Herrschaftsgestus über Praxiszusammenhänge obsolet macht.

Nicht, dass nicht Objektivität approximativ angezielt wäre, aber doch gleichzeitig so, dass der eigene Praxiszusammenhang mit seinen vorgängigen Optionen, Ermöglicungen und Begrenzungen mitreflektiert wird. Das methodisch reflektierte Einholen der Subjektivität und Kontextualität ist vielmehr selbst objektivitätssteigernd, weil die eigenen Grenzen nicht versteckt werden müssen. Ein solcher schwacher Zugriff auf die Wirklichkeit leitet eine Entmächtigung unangemessener Herrschaftsansprüche der Wissenschaft hinsichtlich des Gegenstandes ein. Eine solche Wissenschaft ist sich ihres prekären Verhältnisses zwischen Wissen und Macht bewusst. Damit erst befindet sich die Praktische Theologie auch im Bereich ihrer empirischen Forschung auf dem Niveau postmoderner Diskurstheorie, mit dem Verzicht auf Masterpositionen. Dass dieser Ansatz auch mit Herzensanliegen der Theologie und der christlichen Überlieferung zu verbinden ist, liegt auf der Hand und muss hier nicht weiter verfolgt werden. Diese „sensible Form von empiriebezogener Wissenschaft“⁶⁹ kann dann auch die Brüchigkeit von Erfahrungen und Wirklichkeiten in der eigenen Methode widerspiegeln, ja kann auch zum Moment der Selbstunterbrechung, des Innehaltens, der Neuorganisation von Methoden mitten im Prozess werden.

Der Begriff der schwachen Empirie ist dem Begriff des schwachen Denkens bei Gianni Vattimo nachempfunden. Darin werden die denkerischen Großprojekte der Moderne (etwa bei Kant oder Marx), die mit ihrem Denken die Wirklichkeit, am besten auch ihre Vergangenheit und Zukunft, auf der Suche nach letzten Begründungen und Kontinuitätssyllogismen systematisch ergreifen und beherrschen möchten, verabschiedet. Es sei denn, sie nehmen

⁶⁷ Fritz Ostermayer im Interview „So ein Theater“, in: Schauspielhaus Graz (Hg.), Spielzeit 2011/2012, zur Uraufführung „Aus-Schluß-Basta oder Wir sind total am Ende“.

⁶⁸ Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. A, 3 (mit Bezug auf Rüdiger Bubner).

⁶⁹ Vgl. Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. A, 24, mit Bezug auf Heimbrock.

den Aspekt der Vorläufigkeit und Partialität ihrer Ansprüche in das Denken selber auf. Eine solche Wissenschaft verortet sich in der eigenen staunensfähigen und schockierungsfähigen Ereignishaftigkeit und ist sich methodisch bewusst, dass sie ihr nicht entfliehen kann.

Diese Art von Denken hat eine ganz bestimmte Pragmatik zwischen Wissenschaft und Handeln zur Folge:

„Auch lehnt ein *schwacher Denker* Gewalt als Methode des politischen Kampfes ab. Vor allem aber versucht er die Geschichte und den *Fortschritt* nicht nur unter dem Zeichen des Aufstiegs, dessen qualitativen Wachstums der Güter und Objekte zu denken.“⁷⁰

Interessant ist, dass sich bei Vattimo diese neue Form des Denkens auch in einer neuen Textsorte zeigt, nämlich im schriftlichen Ausdruck dieses Denkens im Essay, das als solches schon syllogistischen Großprojekten widersteht – als könnte das Denken dachhaft die gesamte Wirklichkeit mit ihren unzähligen Unterschiedlichkeiten und Differenzen überwölben und besitzen. So kann ich mit Christian Bauer formulieren:

„Hier wird der Standpunkt einer schwachen Empirischen Theologie vertreten, die auf den herrschaftlichen Zugriff bzw. die Objektivitätsfunktion – im Sinne einer sozialwissenschaftlichen *Science fiction* – [...] verzichtet, weil sie um die Perspektivität ihres eigenen subjektgebundenen Standortes weiß, und um zugleich einen möglichst hohen Grad an Objektivität zu erreichen.“⁷¹

Es war ein starkes Anliegen des im August 2012 plötzlich verstorbenen Fribourger Pastoraltheologen Michael Felder, das er in einer E-Mail einen Tag vor seinem Tod so formulierte: „Der Artikel verzichtet auf Fußnoten und ist ein pastoraltheologischer Versprachlichungsversuch, der im Sinne einer Gattungsvielfalt der Theologie anders formiert daherkommt [...] wie gesagt, ein Versuch.“⁷² So sagt Felder in seinem Walser-Band: „Die Theologie braucht mehr Gattungsvielfalt. Das Gespräch mit der Literatur könnte sie [...] aus der sprachlichen Traktatstarre befreien.“⁷³ Dies ist eine massive methodische Herausforderung für die Praktische Theologie, über die gängige wissenschaftliche Textsorte hinaus neue Ausdruckformen ihrer Einsichten und Fragen zu finden, im Sinne einer in ihrer eigenen Sprache resonanzfähigen, pluralitätsfähigen und verletzbaren Theologie. Felder realisierte selbst diese

⁷⁰ Vgl. Gianni Vattimo, *Ideologie oder Ethik. Von Marx zum schwachen Denken* (Information Philosophie 16 [1988] Nr. 4).

⁷¹ Bauer, *Pfarrei* (s. Anm. 65) Kap. B, 7.

⁷² Bezogen auf Michaels Felders Beitrag: *Der provozierte Jesus – pastoraltheologische Einlassungen*, in: *Diakonia* 43 (2012) 4, 275–281.

⁷³ So Michael Felder (Hg.) in seiner Hinführung: *Mein Jenseits – Gespräche über Martin Walsers „Mein Jenseits“*, Berlin 2012, 13.

Vielfalt und bereicherte damit in einer oft faszinierenden und überraschenden Weise die praktisch-theologische Sprachlandschaft.

9) Die *konduktive theologische Evaluation empirischer Forschung*: Hiermit plädiere ich für mehr Forschungszeit für wertorientierte Evaluationsforschung, das heißt für die *commitment*-Seite der Humanwissenschaften und der Theologie und für die entsprechende Hermeneutikforschung, sowie für präzisere theologische Evaluationskriterien nicht nur vor und nach der empirischen Forschung, sondern diese auch in ihren Einzelschritten begleitend und wenn nötig korrigierend, auch mal unterbrechend, bei gleichzeitiger Einbehaltung und wenn möglich Steigerung der wissenschaftlich-empirischen Qualität. Konduktiv wandert die Theologie dann mit der empirischen Untersuchung mit. Umgekehrt ist es dann auch möglich, dass die humanwissenschaftliche Forschung detaillierter theologische Annahmen kritisch begleiten und in ihrer empirischen wie handlungsbezogenen Realitätsbezogenheit ausschmelzen kann.

Man kann in diesem Zusammenhang die problemparallelen Erfahrungen im wissenschaftlichen Diskurs der autonomen Moral in Erinnerung bringen.⁷⁴ Alfons Auer geht von einem doppelten Dreischritt aus. Der erste bezieht sich auf den Autonomiebereich der *humanwissenschaftlichen Grundlegung*, der *anthropologischen Integrierung* und der *ethischen Normierung*.⁷⁵ Bereits in der humanwissenschaftlichen Grundlegung werden Mensch und Zusammenleben perspektivisch thematisiert. In einem zweiten Schritt, nämlich dem der philosophischen Anthropologie, werden die Teilerkenntnisse vor den Grundfragen nach dem Menschen zusammengeführt, gewissermaßen integriert. In diesem Zusammenhang schließlich begegnet der nach ethischer Orientierung suchende Mensch seiner Endlichkeit und Fehlerfähigkeit und sucht darin einen Weg zur „Meliorisierung“ der personalen, sozialen und materialen Verhältnisse.

Der zweite Dreischritt Auers bringt angesichts einer sich in Freiheit selbst verpflichtenden ethischen Normierung das *Proprium Christianum* ein, und zwar wiederum in einem Dreischritt, nämlich durch *Stimulieren*, *Kritisieren* und *Integrieren*. Einmal wird die humanwissenschaftlich erkannte Moral zum Stimulans für den Glauben und vermag den moralischen Gehalt des Glaubens zu explizieren und damit auch kommunikabel werden zu lassen. Zweitens vermag der Glaube aus der lebendigen Tradition heraus, auf der Grund-

⁷⁴ Vgl. Theologisches Profil des LOS-Projekts in sich selbst und im Kontext der Gesamtpastoral, in: Michael N. Ebertz – Ottmar Fuchs – Dorothea Sattler (Hg.), Lernen, wo die Menschen sind. Wege lebensraumorientierter Seelsorge, Mainz 2005, 64–105.

⁷⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden Dietmar Mieth, Anthropologie und Ethik, in: Michael Graf – Frank Mathwig – Matthias Zeindler (Hg.), „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext, Stuttgart 2000, 351–367; Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf ²1984, und ders., Alfons Auer zum 90. Geburtstag, in: Orientierung 69 (2005) 3, 25f.

lage seiner Erfahrung mit dem endlichen und erlösungsbedürftigen Menschen im Horizont Gottes und damit aus dieser ganz bestimmten Weisheit des Glaubens heraus (die durchaus mit der Weisheit der autonomen Moral in überbietenden oder dialektischen Widerspruch zu geraten vermag) gegenüber den Einsichten der autonomen Moral kritische Momente einzubringen. Zum Beispiel jenes aus dem Bereich der Gnadentheologie, dass die Moral angesichts der unbedingten Liebe Gottes gegenüber den Sündern und Sünderinnen nie zum letzten Beurteilungskriterium der Menschen wird. Und schließlich ereignet sich der Glaube als mögliche Sinndeutung der Moral und als Motivation dazu, insofern ihre Beweggründe und Beweisgründe theologisch vertieft und erschlossen werden. Dabei ist der Begriff der Sinndeutung offen für die Brechung des Sinns und der entsprechenden Klage vor Gott selbst. Auer selbst ging es bei alledem immer um das, was er „Meliorisierung“ nannte, nämlich um die Hoffnung darauf, dass etwas besser werden und gemacht werden kann.

Bezüglich Auer schreibt Mieth allerdings: „Die Theologie wird damit [dass sie im ersten Dreischritt als solche nicht vorkommt, O. F.] nicht funktionslos, sondern die Funktionen der Theologie müssen gegenüber diesem [ersten, O. F.] Dreischritt eigens nachträglich ausgewiesen werden.“⁷⁶ Nicht von ungefähr fordert Mieth, dass dies geschehen *muss*, offensichtlich auf dem Hintergrund, dass dies bislang zu wenig geschah oder geschieht. Auer selbst beschreibt die Funktionen der Theologie erst in den Schlusskapiteln seines Buches *Autonome Moral*. Für Letztere wie auch für Auers Umweltethik gilt:⁷⁷

„Meistens wird sie [die Entfaltung des theologischen Dreischritts, O. F.] nicht mehr gelesen, weil die ethische Normierung ja schon vorher klar ist. Die kritisierende, integrierende und stimulierende Funktion der theologischen Aussage in der Auerschen Konzeption hat es bisher jedenfalls nicht erreichen können, ein entsprechendes Interesse bei den Lesern oder wissenschaftlichen Rezipienten zu erwecken.“⁷⁸

Schon M.-Dominique Chenu hat dieses Problem der Theologieermüdung beim Namen genannt, gerade weil er die Autorität von theologiefremden Diskursen wie der Sozialwissenschaften als einen authentischen *Locus theologicus* schätzte:

„Man muss den Humanwissenschaften ihre Autonomie lassen, man darf sie weder manipulieren noch vereinnahmen. [...] [Und zugleich:] Die von den Humanwissenschaften entlehnten Kategorien [...] finden in bestimmten theologischen [...] Darstellungen auf eine Weise Eingang, dass der Glaube darin nur noch sehr reduziert vor-

⁷⁶ Mieth, *Anthropologie* (s. Anm. 75) 352.

⁷⁷ Vgl. Alfons Auer, *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf ²1985.

⁷⁸ Mieth, *Anthropologie* (s. Anm. 75) 352.

kommt. Das ist die eine Gefahr. Die andere [...] besteht in einer Auflösung [...] der menschlichen Wirklichkeiten. [...] Man muss sein Schiff auf Kurs zwischen beiden Gefahren halten.“⁷⁹

10) Die *theologisch motivierte Auswahl empirischer Forschung*: Welche Wirklichkeitsbereiche sollen empirisch untersucht werden? Die erste Antwort lautet: Prinzipiell gibt es keine Exklusion irgendeines Wirklichkeitsbereiches, prinzipiell kann alles Wirklichkeit, „Gegenstand“ der Praktischen Theologie sein. Damit ist auch deutlich, dass es sich nicht nur um gelebte Religion handelt, sondern auch um gelebte Solidarität, um eine ganz bestimmte Politik, um Bereiche auf dem Feld der Ökologie und der Zukunftsforschung.

Nur, und das ist die zweite Antwort: Wie kein Mensch alles wahrnehmen kann, so kann auch die praktisch-theologische Forschung nicht alles untersuchen, sondern hat Entscheidungen zu treffen. Für die entsprechende Krieteriologie gibt es verschiedene Zugänge, eine, nach meiner Einschätzung die wichtigste, ist die Frage nach der je *notwendigeren* Forschung, und zwar im buchstäblichen Sinn dieses Wortes einer diakonischen Dynamik. Hier müsste man den Diskurs der empirischen Wissenschaft innerhalb der Praktischen Theologie an den Diakoniediskurs anbinden. Und hier ist es dann die Frage einer guten interdisziplinären Kooperation in der Praktischen Theologie, dass nichts Notwendiges unter den Tisch fällt. Denn niemand kann alles Notwendige untersuchen. Ein weiterer Zugang wäre die Erforschung dessen, was Menschen nicht als Mangel, sondern als „Verschwendung“ erleben, die Ästhetik guter, schöner, beglückender und das Leben tragender Erfahrungen, einschließlich der Erlebnisse guter Sprache, Kunst, Musik und Poesie. Theologisch dürfte man hier den Begriff der Gnade bemühen, vor allem wenn sie, gerade in ihrer Nichtverzweckung, als Ressourcen solidaritätsfähigen Lebens entdeckt werden.⁸⁰

Rainer Bucher spricht vom empirischen Faktizitäts- und vom begrifflichen Perspektivitätspol.⁸¹ Der angesprochene Perspektivitätspol würde die pastorale Perspektive, wie sie das erste Kapitel von *Gaudium et spes* parathält, auf wissenschaftlichem Niveau rekonstruieren: Der Text spricht von Relevanz und Resonanz, insofern die Gläubigen und die Kirchen sich dafür öffnen, dass sich die Leiden und Freuden der Menschen in ihrer eigenen Erfahrung widerspiegeln und dass dies vor allem für die Erfahrungen der Not und der Ungerechtigkeit gilt. Nr. 46 präzisiert das ganze:

⁷⁹ M.-Dominique Chenu, zitiert bei Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. B, 6.

⁸⁰ Vgl. Michael Schüßler, Pastoral Riot! Wie die ‚cultural turns‘ die (Praktische) Theologie aufmischen (sollten), erscheint in: Salzburger Theologische Zeitschrift 16 (2013), H. 1.

⁸¹ Vgl. Bucher, Stärken (s. Anm. 16) 148f.

„Nachdem das Konzil dargelegt hat, von welcher Würde die Person des Menschen und zu welcher Aufgabe sie [...] gerufen ist, wendet es nun die Herzen aller im Licht des Evangeliums und der menschlichen Erfahrungen einigen bedrängenderen Notwendigkeiten, die das Menschengeschlecht im höchsten Maße betreffen.“

Das erhellende Licht geht also nicht nur vom Evangelium aus, sondern auch von den Erfahrungen der Menschen geht ein Licht in Bezug auf das Evangelium aus. „Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Signifikanz des jeweiligen Problems.“⁸² So bringt sich die Wissenschaft zur Kreuzung von Ereignissen und Denken und versteht sich in dieser Tätigkeit selbst als Ereignis. Die Arbeit der Praktischen Theologie erfolgt damit weitgehend problemanalog, problemorientiert und problemprovozierend (wo Probleme verschleiert werden) – nicht immer, aber doch dominant auf der Suche nach den je drängenderen Notwendigkeiten. Zugleich ist sie aber auch auf der Suche nach den Räumen des Nichtproblematischen, dessen, was affirmativ als Geschenk des Lebens und der Begegnungen erlebt wird.

Prof. Dr. Ottmar Fuchs
Professor für Praktische Theologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Liebermeisterstraße 12
D-72074 Tübingen
Fon: +49 (0)7071 29 72 863
Fax: +49 (0)7071 29 58 44
eMail: ottmar.fuchs(at)uni-tuebingen(dot)de

⁸² Bauer, Pfarrei (s. Anm. 65) Kap. C, 10.

Empirische Forschung und Praktische Theologie – ein Spannungsverhältnis?

Zehn Thesen

1. Der Zweck der Praktischen Theologie ist es, der professionellen kirchlichen Praxis die nötige Orientierung zu geben und die Bedingungen einer erfolgreichen religiösen Kommunikation zu klären. Sie will denjenigen, die für das Gelingen religiöser Kommunikation im kirchlichen Auftrag zuständig sind, zu einem ebenso auftragsgemäßen wie effektiven Kommunikationsverhalten verhelfen. Da sowohl die Auftragsbestimmtheit näher zu differenzieren ist, als auch die Kommunikationsbedingungen andere sind, je nachdem, ob es darum geht, die gottesdienstliche Feier zu leiten, zu predigen, Seelsorge zu üben und Unterricht zu erteilen, differenziert sich die Praktische Theologie herkömmlich in die Teildisziplinen der Liturgik, Homiletik, Poimenik und Katechetik und inzwischen viele andere mehr. Immer gelten ihre Reflexionsanstrengungen den theologischen Kriterien der kirchlichen Kommunikationspraxis und zugleich den situativen Bedingungen, unter denen sie in Kirche und Gemeinde, schließlich in der empirischen Lebenswelt des Christentums zu realisieren sind.

2. Ein ebenso auftragsgemäßes wie erfolgversprechendes kirchliches Professionshandeln, das die Praktische Theologie reflexiv abstützen soll, verlangt von ihr Reflexionsanstrengungen in zwei Richtungen. Sie muss zum einen die theologischen Kriterien der kirchlichen Kommunikationspraxis ermitteln, nach dem Sinn des Gottesdienstes, nach dem kirchlichen Auftrag von Predigt, Seelsorge und Unterricht fragen. Damit ist sie auf die biblischen, kirchlichen und theologischen Überlieferungen verwiesen, in denen die Grundsätze für die normative Ausrichtung der Grundvollzüge kirchlicher Kommunikationspraxis formuliert, dann aber auch den jeweiligen Zeitumständen immer wieder angepasst worden sind. Und sie muss zum anderen die jetzt gegebenen kirchlichen Verhältnisse im weiteren Zusammenhang von Kultur und Gesellschaft, in die die erfahrbare Kirche hineingehört, analysieren. Damit ist sie auf die empirische Religionsforschung verwiesen, die die empirischen Bedingungen religiöser Kommunikation innerhalb und außerhalb der Kirche untersucht.

3. In beiden Richtungen, theologisch normativ wie religionsempirisch, muss die Praktische Theologie arbeiten. Sie muss dies in beiden Richtungen aber auf *hermeneutische* Weise tun. Sowohl die theologischen Grundsätze kirchli-

cher Kommunikationspraxis als auch ihre empirischen Realisationsbedingungen erschließen sich nur auf dem Wege der Interpretation von überlieferten Texten sowie eben den empirisch erhobenen Beobachtungs-, Befragungs- und Gesprächsprotokollen. Die Praktische Theologie gehört, wie alle anderen theologischen Disziplinen, in den Bereich der hermeneutischen Wissenschaften. Die Praktische Theologie ist hermeneutisch sowohl dort, wo sie die überlieferten Grundsätze kirchlicher Praxis reflektiert, als auch dort, wo sie empirische Religionsforschung betreibt. Denn immer haben wir es, wenn es um Religion geht, mit Ausdrucksgestalten menschlichen Selbst-, Welt- und Gottesverständnisses zu tun. Nur diese symbolischen Ausdrucksgestalten sind zugänglich. Welche religiöse Sinndeutung sich in ihnen ausspricht, muss durch interpretative Deutung erschlossen werden. Die Hermeneutik empirischer Religion hat es mit Deutungen von Deutungen zu tun.

Nach der anderen Seite, die Grundsätze der kirchlichen Praxis betreffend, ist es aber genauso. Die normativen Grundsätze kirchlicher Praxis sind zwar mit den biblischen, kirchlichen und dogmatisch-theologischen Überlieferungen gegeben. Sie müssen jedoch in dem, was sie religiös zu bedeuten haben, ebenfalls interpretiert und kritisch diskutiert werden. Die normativen Texte der biblischen und kirchlichen Überlieferungen, die über den Sinn des Gottesdienstes, den Auftrag der Predigt und der Seelsorge Auskunft geben, sind genauso interpretationsbedürftig wie die Daten der empirischen Religionsforschung, etwa über den Schwund der Kirchenmitglieder, das kirchliche Mitgliedschaftsverhalten, die religiösen Wanderungsbewegungen hin zu esoterischen Zirkeln oder charismatischen Gemeinden. Immer spielen dabei unser Vorverständnis von Kirche und Religion, unsere Selbst-, Ideal- und Feindbilder eine enorme Rolle, sowohl bei den normativen Aufstellungen, die die Praktische Theologie, orientiert an Bibel, Lehre und Bekenntnis, an die kirchliche Kommunikationspraxis adressiert, als auch bei der soziologischen oder psychologischen Analyse der empirischen Bedingungen, denen sie diese Kommunikationspraxis unterworfen sieht.

4. Obwohl die Praktische Theologie durchweg hermeneutisch verfährt, treten zwischen den normativ-theologischen Auftragsbestimmungen kirchlich-religiöser Kommunikation und der Analyse ihrer empirischen Realisationsbedingungen unweigerlich Spannungen auf. Die kirchliche Wirklichkeit ist nie so, wie sie nach der biblischen Verheißung, der Lehre und dem Bekenntnis der Kirche sein sollte. Das Spannungsverhältnis zwischen Norm und Wirklichkeit ist es aber gerade, das die Praktische Theologie als Krisenwissenschaft begründet und inzwischen zur Leitdisziplin der Theologie gemacht hat. Denn deutlich lässt sich beobachten, dass nunmehr alle Disziplinen der Theologie, die Systematische Theologie, aber auch die biblischen Diszipli-

nen, auf den empirisch fundierten, religionshermeneutischen Weg einschwenken. Alle theologischen Disziplinen formulieren jetzt, mehr oder weniger klar, die Aufgabe der Theologie so, dass sie diese aus dem Spannungsverhältnis zwischen einer normativ-hermeneutischen und einer empirisch-hermeneutischen Arbeit an den überlieferten Texten sowie gegenwartskulturell wahrnehmbaren Phänomenen der vom Christentum und seinen Kirchen geprägten Religionskultur hervorgehen lassen.

5. Die spezifische Aufgabe einer sowohl normativ als auch empirisch ausgerichteten Praktischen Theologie ist es zu klären, wie der Auftrag kirchlichen Handelns in Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Unterricht zu bestimmen ist, wenn dieser Auftrag unter den gegenwärtigen Bedingungen religiöser Kommunikation soll erfüllt werden können. Dabei ist es zudem so, dass nicht nur von theologisch normativer Seite aus kritische Anfragen an die erfahrbare Kirche und das religiöse Verhalten der Menschen erfolgen, sondern auch die theologischen Kriterien der Tradition sich durch Einsichten aus gegenwärtiger Erfahrung in Frage stellen lassen müssen. Denn gegenwärtige Erfahrung zwingt immer auch dazu, Menschen zu Wort kommen zu lassen – kirchlich gebunden oder nicht –, die ihrerseits normative Ansprüche an die Kirche haben, Motive und Intentionen mitbringen, in denen sich ihr religiöses Interesse oder Desinteresse artikuliert und die das Resultat ihrer Erfahrungen mit der Kirche, ihrer Erwartungen und Enttäuschungen sind. Auf die oft mit normativem Anspruch vorgetragene Erwartungen, die nicht von der Bibel oder der kirchlichen Tradition, sondern von den heute lebenden Menschen an Gottesdienst und Predigt, Unterricht und Seelsorge herangetragen werden, müssen die kirchlichen Akteure Rücksicht nehmen und diese dann irgendwie mit den normativen Kriterien von Bibel, Lehre und Bekenntnis in Einklang bringen. Das kann die Praktische Theologie durchaus auch zur Kritik an den kirchlichen Normen und der Art und Weise, wie sie aufrechterhalten werden, führen. Praktische Theologie ist immer auch kirchenkritisch, eben weil sie auch Anwalt der Menschen ist, für die die Kirche, wenn sie Institution religiöser Kommunikation sein will, letztlich da zu sein hat. Die Praktische Theologie muss jedenfalls gerade um ihres normativen Anspruchs willen nach beiden Richtungen, den Grundsätzen der Überlieferung und den Einsichten aus gegenwärtiger Erfahrung, offen sein, wissenschaftlich forschen, texthermeneutisch und religionshermeneutisch, historisch-kritisch und empirisch-kritisch fundiert.

6. Das Spannungsverhältnis zwischen der normativ-theologischen und der empirisch-religiösen Ausrichtung der Praktischen Theologie macht diese allererst zur kritisch-konstruktiven Orientierung der kirchlichen Praxis fähig. Dem hermeneutischen Selbstverständnis der Praktischen Theologie entsprechend

stellen für sie weder die normativen Grundsätze der Überlieferung, noch die empirischen Daten der Kirchen- und Religionssoziologie absolute Vorgaben dar. Sie fragt, was die Sätze der Überlieferung, angesichts der gegenwärtigen, religiös relevanten Fragestellungen und Herausforderungen, bedeuten. Die Ansprüche von Bibel und kirchlicher Lehre können im Grunde normative Verbindlichkeit auf überzeugende Weise nur noch dann gewinnen, wenn sie auch vor den Einsichten aus gegenwärtiger Erfahrung zu bestehen vermögen. Ebenso müssen aber auch die empirischen Daten interpretiert werden und in dem verstanden werden, was sie über die gelebte Religion der Menschen aussagen, ihren Glauben, ihre Überzeugungen, ihre Sehnsucht, ihre Hoffnung. Die gelebte Religion hat zudem immer eine innerliche, gleichsam unsichtbare Seite, die eben durch Interpretation von beobachtbarem religiösem Verhalten und von Protokollen religiöser Kommunikation, also hermeneutisch erschlossen werden muss.

7. Nachdem die Praktische Theologie die biblische und kirchlich-theologische Überlieferung lange genug schon interpretiert hat, dies selbstverständlich im Licht der Gegenwart auch heute tun muss, stellt sie doch die religionsempirische Erforschung der gegenwärtig gelebten Religion vor die größeren Herausforderungen. Denn angesichts der religiösen Gegenwartslage, die durch manifeste Prozesse der Entkirchlichung, der Individualisierung und Pluralisierung der Formen des Religiösen gekennzeichnet ist, kann die Praktische Theologie sich in ihrer empirischen Forschung nicht auf die Analyse des kirchlichen Mitgliedschaftsverhaltens beschränken. Der Gegenstand ihrer empirisch-hermeneutischen Forschung muss die lebensweltlich gelebte Religion sein. Die Praktische Theologie muss zu einer empirisch fundierten praktischen Religionskulturhermeneutik werden, ohne ihre hermeneutisch-normative Ausrichtung an der Bibel und der kirchlichen Lehre aus dem Blick zu verlieren. Aber, wie gesagt, nachdem sie die Tradition lange genug interpretiert hat und die anderen Disziplinen der Theologie darin schwergewichtig auch fortfahren, muss die nicht nur an der Normierung, sondern ebenso an der Effektivierung der von den kirchlichen Akteuren verantworteten religiösen Kommunikation interessierte Praktische Theologie deren realistische Realisierungsbedingungen erforschen. Und das bedeutet eben, herauszufinden, welche lebensweltlichen Erfahrungen es sind, die Menschen nach religiöser Kommunikation verlangen und sie oft unabhängig von der Kirche auch betreiben lassen. Es bedeutet, darauf zu achten, wo und wie Menschen im Alltag ihres Lebens eine religiöse Sprache sprechen und sich religiös relevante Sinnfragen stellen. Es verlangt, den medialen Anschlussmöglichkeiten nachzugehen, von denen die Menschen Gebrauch machen, um sich zu den unverfügbaren und gleichwohl sie unbedingt angehenden, religiöse Sinnfragen

aufwerfenden Tatbeständen ihres Lebens zu verhalten. Es bedeutet, die Lebenshilfe- und Ratgeberliteratur zu studieren sowie die *Social Media* zu analysieren. Denn überall dort begegnen wir den religiösen Deutungsmustern, von denen die Menschen Gebrauch machen – mehr als von den Losungssprüchen der Bibel –, wenn sie ihre religiösen Lebenssinndeutungen zur Sprache bringen.

8. Die religionsempirische Forschung erweitert, wenn sie religionshermeneutisch betrieben wird, die Handlungsoptionen der professionellen kirchlichen Akteure. Sie zeigt den kirchenleitend Aktiven, dass die sog. Laien, die kirchlich Distanzierten, Ungebundenen, ja selbst die Konfessionslosen und Atheisten keineswegs religiös sprachlos sind. Gerade Letztere reden ja besonders viel von Gott. Für nahezu alle aber gilt, dass es für sie Dinge im Leben gibt, die ihnen unbedingt wichtig, gewissermaßen heilig sind. Sie sprechen nicht die kirchliche Sprache des Glaubens, aber Glaubensgedanken spielen in ihrem Leben dennoch eine entscheidende Rolle. Die religionsempirische Forschung kann herausfinden, wie Menschen diesen Glauben kommunizieren, wie sie ihn zum Ausdruck bringen, welche Sprache sie sprechen, wenn es ihnen darum geht, zu sagen, was ihr Leben mit Inhalt füllt, ihm einen Sinn gibt, ihnen Mut macht und die Hoffnung festhalten lässt. Sie kann analysieren, von welchen Deutungsmustern die Menschen Gebrauch machen, wenn sie über die Dinge des Lebens sprechen, die dieses in seiner Ganzheit betreffen, aber gerade deshalb nicht sichtbar und greifbar gegeben sind. Das Sich-Verhalten von Menschen zur unverfügbar gegebenen, somit nur dem Glauben zugänglichen Sinn Ganzheit des Lebens, das ist Religion. Überall dort, wo Menschen sich zu dieser unverfügbar gegebenen Sinn Ganzheit des Lebens äußern, äußern sie sich religiös. Das ist ein transzendental-hermeneutischer Religionsbegriff. Aber ich behaupte, nur eine religionsempirische Forschung, die mit diesem transzendental-hermeneutischen Religionsbegriff arbeitet, ist eine solche, die die empirisch erhobenen Protokolle menschlicher Lebensäußerungen in ihrer Religionshaltigkeit zu *verstehen* vermag. Sie interpretiert den sich in den menschlichen Lebensäußerungen zeigenden Glaubensinhalt, die religiösen Gefühle, Gedanken und Hoffnungen, als deren Artikulation sich bestimmte Lebensäußerungen lesen lassen.

9. Die religionshermeneutisch reflektierte religionsempirische Forschung verhilft zu einer Praktischen Theologie, der es gelingt, die Orientierung an den normativen Grundsätzen der kirchlichen Tradition mit den Anforderungen zu vermitteln, die die religiösen Sinnbedürfnisse der Menschen an die kirchliche Praxis richten. Das steigert die Chance, dass die kirchlichen Akteure die christliche Botschaft so ausrichten, dass sie für die Menschen zu einem attraktiven religiösen Selbstdeutungsangebot wird. Die kirchlichen Akteure können sich

mit ihrer Praxis auf die keineswegs mehr kirchlich dominierte, sondern wesentlich durch die Massenmedien formierte Kultur des Religiösen in der Gesellschaft kritisch-konstruktiv einstellen. Sie lernen es, in Verkündigung, Bildung und Seelsorge diejenigen Lesarten der christlichen Glaubensüberlieferungen zu entwickeln, die sich auf ihren heute religiös anschlussfähigen Deutungssinn hin darstellen lassen. Sie beteiligen sich, so die Praktische Theologie betreibend, zudem daran, in Verkündigung, Unterricht und Seelsorge die biblisch-dogmatischen Glaubenslehren in eine Sprache zu übersetzen, die den Zeitgenossen die Inhalte des christlichen Glaubens neu verständlich macht, so dass sie sich in Zustimmung bzw. Ablehnung zu ihm verhalten können.

10. Summa Summarum, eine Praktischen Theologie, die die empirische Religionsforschung zu ihrer Sache macht und dies auf religionshermeneutisch reflektierte Weise tut, befähigt dazu, die in der alltäglichen Lebenswelt der Menschen wie dann auch in der populären Medienkultur eingelagerten Sinnmotive und Sinnversprechen in ihrem oft verborgenen religiösen Gehalt zu deuten. Sie hilft, die religiösen Bedürfnisse, Einstellungen und Erwartungen der Zeitgenossen zu erkennen. Sie zeigt, was aus den Einsichten in gegenwärtige religiöse Erfahrung für die Gestaltung von Gottesdienst und Predigt, Unterricht und Seelsorge folgen müsste, gerade dann, wenn sie ihrem biblisch begründeten Auftrag auf zeitgemäße und d.h. den Menschen der eigenen Gegenwart verständliche Weise nachkommen wollen. Die empirische Religionsforschung kann der kirchlichen Kommunikationspraxis zu einer Verkündigung der christlichen Botschaft verhelfen, die die heutigen Menschen, seien sie kirchlich gebunden oder nicht, möglicherweise eine Antwort auf ihre religiösen Fragen finden oder auch diese Fragen noch einmal neu und anders stellen lässt.

Prof. Dr. Wilhelm Gräb
Lehrstuhl für Praktische Theologie/ Kybernetik und Poimenik
Humboldt-Universität zu Berlin
Theologische Fakultät
Burgstr. 26
D-10178 Berlin
Fon: +49 (0)30 2093 5933
Fax: +49 (0)30 2093 5931
eMail: wilhelm.graeb(at)theologie.hu-berlin(dot)de

Sektion 1: Seelsorge und Verkündigung
anlässlich von Lebensübergängen

Seelsorge und Verkündigung anlässlich von Lebensübergängen

Thematische Hinführung

„Wenn das Herz bewegt ist, und wenn das Leben des Menschen sich in seinen Wendepunkten dreht, ist er immer ganz besonders empfänglich und empfindlich für das Wort Gottes.“¹

Das Zitat markiert das Feld der Wahrnehmung. Besondere lebensgeschichtliche Ereignisse, Lebensübergänge oder Lebenswenden sind religiös bedeutsame Situationen, die pastoral- und praktisch-theologisch begriffen werden wollen. Nun stammt die Aussage aus den Lebenserinnerungen eines evangelischen Landgeistlichen Mitte des 19. Jahrhunderts: Unser Themenfeld ist also keineswegs neu.

1. Grundlinien des Feldes

In unterschiedlichen konzeptionellen Bahnen beschäftigen sich evangelische Praktische Theologie und katholische Pastoraltheologie mit kirchlichem Handeln, das sich an zentralen lebensgeschichtlichen Übergängen situiert und orientiert. In traditioneller Begrifflichkeit wird auf evangelischer Seite von „Amtshandlungen“ gesprochen, auf katholischer Seite von „Sakramentenpastoral“. Hier deutet sich schon terminologisch an, dass das Themenfeld in je unterschiedlichen Kontexten verortet und in verschiedener Weise perspektiviert wird (oder wurde). Mittlerweile bürgert sich auch auf katholischer Seite der Begriff der „Kasualien/Kasualpraxis“ ein, der ursprünglich auf evangelischer Seite geprägt worden ist. So findet sich in der dritten Auflage des LThK ein entsprechender Artikel.² Nun ergibt sich die Bezeichnung, die in der evangelischen Praktischen Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts gebräuchlich

¹ Carl Büchsel, *Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen* (1861), Berlin ¹⁰1925, 4.

² Walter Fürst, Art. Kasualien, *Kasualpraxis*, in: LThK, Bd. 5, ³1996, 1290. Auch Norbert Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005, 95, beispielsweise spricht unter der Überschrift „Kasuelles und sakramentales Handeln und Feiern zu den Wendepunkten im Leben“ von Kasualien und Kasualpraxis.

wird,³ nicht von selbst, sondern der Begriff ist ein Interpretament, denn er stellt disparate kirchliche Praxisvollzüge (Beerdigungsfeier und Taufe, Trauung und Firmung/Konfirmation) unter einer spezifischen Leitperspektive zusammen. Dabei sind für die Zusammenstellung zwei Momente wesentlich: Es handelt sich um kirchliche Handlungen, die a) orientiert sind am Lebenszyklus der Einzelnen und die b) in der kirchlichen Praxis rituell-liturgisch begangen werden.

Mit dem Begriff der Kasualpraxis und einer kasualtheoretischen Thematisierung gelebter Religion reagieren Pastoraltheologie und Praktische Theologie auf grundlegende neuzeitliche Veränderungen im Verhältnis der Menschen zur Kirche. Holzschnittartig gesagt: In der Moderne wird nicht mehr die Lebensgeschichte des Einzelnen in vorgegebene kirchliche Lebensformen integriert, sondern umgekehrt: Die Individuen zeichnen die religiösen Sinngehalte – mithin das, was in den kasuellen kirchlichen Handlungen symbolisch zur Darstellung und zur Geltung kommt – als biographische Deutungen in ihre je besondere Lebensgeschichte ein.

„Interpretierte früher die von der Kirche repräsentierte christliche Religion den Lebenslauf, so interpretiert nun die je individuelle Lebensgeschichte des einzelnen seinen Zugang zu Religion und Glauben.“⁴

Diese Umkehrung gewinnt unter spätmodernen Lebensverhältnissen noch einmal an Bedeutung. Denn hier – so belehrt uns die Religionssoziologie – fügen sich Lebensgeschichten nicht mehr vermeintlichen Normalbiographien. Lebensformen werden optional, das Ich wird gleichsam prekär. Die Spätmoderne auferlegt den Subjekten, sich in ihre eigene Lebensgeschichte immer wieder neu einzuleben. Es könnte eben alles auch ganz anders sein. In den kirchlichen Kasualhandlungen wird Menschen ihre Lebensgeschichte als ihr Lebensgeschick zugänglich.⁵ Wenn dies annähernd zutrifft, kann man für unsere Disziplinen sagen: Die Kasualien sind ein pastoraltheologisches Lernfeld par excellence. Pathetisch gesprochen: An den Kasualien entscheidet sich die „Spätmodernefähigkeit“ der Praktischen Theologie und der Pastoraltheologie. Sind wir tatsächlich zeitgenössisch?

³ Vgl. Friedrich Niebergall, *Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage*, Bd. 2, Tübingen 1919, 236–242, wobei Kasualien interessanterweise hier als Abschnitt innerhalb der Liturgik behandelt werden.

⁴ Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 40.

⁵ Vgl. ausführlicher Kristian Fechtner, *Sehhilfen. Zur Bedeutung soziologischer Einsichten für die neuere praktisch-theologische Kasualtheorie*, in: Gerhard Wegner (Hg.), *Gott oder Gesellschaft. Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie*, Würzburg 2012, 199–214.

2. Konvergenzen und wechselseitige Rückfragen

Ich notiere im Folgenden ein paar wenige selektive Lesefrüchte aus katholischen Beiträgen, verknüpfe sie mit Aspekten der evangelischen Debatte und markiere wenige Fragen.

Paul Zulehner hat bereits vor mehr als zwei Jahrzehnten als 3. Band seiner Pastoraltheologie einen kasualtheologischen Band vorgelegt, der unser Thema als eigenständiges Feld pastoraler Praxis vermisst: „Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden“⁶. Aus heutiger Sicht erscheinen mir zwei Aspekte bemerkenswert:

- Der Band ist in seinem Zuschnitt ebenso wie in seiner Betrachtungsweise konsequent anthropologisch angelegt, im Aufbau wird ein Bogen gespannt vom Themenfeld „Sterben und Tod“ lebenszyklisch rückwärts zur „Geburt“. Der Aufriss ist mehr als nur eine formale Darstellungsweise, vielmehr wird das Handlungsfeld bewusst nicht mehr aus einer kirchentheologischen Binnenlogik heraus erschlossen. Auf evangelischer Seite kennen wir, anders begründet, vergleichbare Versuche, das Feld aus lebensweltlichen Logiken heraus zugänglich zu machen.⁷
- Weiterhin hat Zulehner drei grundlegende pastoraltheologische Perspektiven in Anschlag gebracht, in denen er die Kasualien theologisch qualifiziert: die diakonale, die mystagogische und die gemeindliche Perspektive. „Mystagogisch“ steht im Anschluss an Karl Rahner – wenn ich recht verstehe – für die sakramentale Deutung individueller Lebenswirklichkeit.⁸ Jedenfalls entspricht dies auf katholischer Seite dem biographisch orientierten Verständnis von Kasualien auf evangelischer Seite, das sich spätestens seit den 1970er Jahren in unserer Debatte durchgesetzt hat, aber bereits bei Friedrich Niebergall zu Beginn des 20. Jahrhunderts angelegt ist.⁹

⁶ Paul Zulehner, *Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden*, Düsseldorf 1990. Auch in der jüngeren Praktischen Theologie auf evangelischer Seite werden die Kasualien zu einem eigenständigen Feld, in dem sich liturgische, homiletische, seelsorgliche und religionspädagogische Dimensionen verbinden.

⁷ In gewiss ganz anderer Perspektive, aber bezogen auf eine spezifische lebensgeschichtliche Logik des Glaubens, hat beispielsweise Theophil Müller die Kasualien sortiert und thematisiert: Theophil Müller, *Konfirmation – Hochzeit – Taufe – Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste*, Stuttgart 1988.

⁸ So auch Herbert Haslinger, *Sakramente – befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, in: ders. (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie. Bd. 2: Durchführungen*, Mainz 2000, 164–184.

⁹ Nebenbei und etwas provokativ gefragt: Wenn, wie ich recht sehe, die katholische Pastoraltheologie seit Mitte der 1990er Jahre den evangelisch geprägten Begriff der Kasualien

Also: Mystagogisch wäre eine lebensgeschichtsbezogene Perspektive auf katholischer Seite. Ich finde es aber interessant, auch die beiden anderen von Zulehner markierten Perspektiven zu beachten, weil sie meiner Wahrnehmung nach auf evangelischer Seite noch nicht hinreichend zur Geltung kommen: Die diakonale Perspektive steht für die soziale und gesellschaftliche Seite der Kasualpraxis, die gemeindliche Perspektive für die ekklesiologische Dimension. In beiden Hinsichten scheint mir noch Diskussionsbedarf zu bestehen.

Die katholische Pastoraltheologie thematisiert – dies ist ihre pastoralliturgische Anschlussstelle – das Feld der Kasualien unter den Stichworten der Sakramente und der Sakramentalien.¹⁰ Man könnte nun in alter Weise kontroverstheologisch in die Sakramentsdiskussion einsteigen, muss es aber auch nicht. Fragt man zunächst nach Konvergenzen, dann ist zu erkennen, dass mit dem Begriffspaar zwei pastoraltheologische Markierungen gesetzt sind, die auch für die evangelische Praktische Theologie heute wichtig sind:

(1) Die liturgische Dimension ist für das theologische Verständnis der Kasualien wesentlich. Auch auf evangelischer Seite ist eine liturgiewissenschaftliche Perspektivierung der Kasualpraxis von zentraler Bedeutung: Was geschieht gottesdienstlich? Das blendet seelsorgliche und katechetische Aspekte nicht aus, justiert sie aber noch einmal.¹¹

(2) Da bekanntlich die katholische Kirche mehr Sakramente kennt als die evangelische und zugleich mit dem Begriff der Sakramentalien (verschiedene Elemente häuslicher Liturgie, die sich als „Kranz“ um die Sakramente legen) das Feld ausfächert, kommt es zu einer Erweiterung dessen, was als Kasualpraxis wahrgenommen wird. Auch auf evangelischer Seite wird seit geraumer Zeit über eine Erweiterung der klassischen vier Kasualhandlungen nachgedacht (von Einschulungsgottesdienst bis zur Goldenen Konfirmation, von Krankensalbung bis zu Scheidungsriten). Zugleich verweisen die Sakramentalien auf die Verankerung von Kasualpraxis im alltäglichen Leben. Sie lassen danach fragen, ob und wie in den Liturgien des Alltagslebens etwas von dem präsent gehalten wird, was in den Kasualien am besonderen Ort und zur besonderen Zeit gefeiert wird, und was doch für das Ganze des Lebens stehen soll.

und Kasualpraxis aufnimmt, handelt sie sich damit nicht eine protestantische Sichtweise ein? Ich wäre durchaus an den feinen Unterschieden interessiert.

¹⁰ Vgl. z. B. Rupert Berger (Hg.), Art. Sakrament und Art. Sakramentale, in: Neues Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg/Br. ²1999, 455–458 und 458f.

¹¹ Vgl. Kristian Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualien wahrnehmen und gestalten, Gütersloh ²2011, 21–23. In der Geschichte der Kasualtheorie lässt sich erkennen, dass Kasualien leitperspektivisch unterschiedlich wahrgenommen werden können: etwa unter dem primären Aspekt der Kasualansprache (homiletisch: Verkündigung) oder als seelsorglicher Prozess (Poimenik: Lebensbegleitung).

3. Hinführung zu den beiden Arbeitsgruppen¹²

Ein knapper Hinweis zum Schluss und zwei Fragen, die uns in die beiden Arbeitsgruppen leiten könnten:

(1) Die empirischen Untersuchungen zur Kirchlichkeit auf evangelischer Seite, vorneweg die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD, haben seit Anfang der 1970er Jahre gezeigt, dass die Teilhabe an den Kasualien eine eigenständige und in sich konsistente Form gelebten Christentums in der Gegenwart darstellt.¹³ Auch eine vor wenigen Jahren erschienene empirische Studie zur „Kasualienfrömmigkeit“¹⁴ (im Übrigen eine spannende Begriffsbildung, die Fragen nach unserem praktisch-theologischen Verständnis von Glauben, Frömmigkeit und Religiosität motiviert) geben zu erkennen, dass es sich hierbei eben nicht um „ein durch die gesellschaftliche Säkularisierung abgeschliffener Restbestand“ einer ehemals vermeintlich intakten Gestalt von Frömmigkeit handelt, sondern um eine Glaubenslebensform, die „in hohem Maße eigenständige Züge aufweist“.¹⁵ In der gemeindetheologischen Debatte wäre deshalb auch Abschied zu nehmen von einem normativ gestuften Modell konzentrischer Kreise und der Defizitperspektive, die ihm innewohnt.

(2) Kasualien sind im Kontext ihrer lebensgeschichtlichen Bezüge Orte, an denen sich Religion biographisch artikuliert. Man kann das, was sich in den lebensgeschichtlichen Deutungen aus Sicht der Beteiligten zum Ausdruck bringt,¹⁶ auch als *theologia popularis* lesen. Jedenfalls zeigen die Untersuchungen, dass sich in diesen Deutungen auch jenseits zünftig kirchentheolo-

¹² Die vorgetragenen Überlegungen dienten auf dem Symposium „Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive. Liturgie – Predigt – Seelsorge – Bildung“, das die Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie gemeinsam mit der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e. V. vom 19. bis 21.09.2012 in Fulda gestaltet haben, der Gesprächseröffnung für die beiden Arbeitsgruppen „Eschatologie und Predigt anlässlich von Tod und Ewigkeit“ sowie „Seelsorge als Lebensbegleitung“.

¹³ So schon die erste Untersuchung: Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*, Gelnhausen – Berlin 1974.

¹⁴ Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), *Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben?*, Münster 2006.

¹⁵ Johannes Först, *Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en*, in: Först – Kügler (Hg.), *Mehrheit* (s. Anm. 14) 13–51, hier 48f.

¹⁶ Exemplarisch verweise ich auf zwei jüngere, empirisch-qualitative Arbeiten auf evangelischer Seite, in denen eindrücklich dargestellt und praktisch-theologisch reflektiert wird, wie evangelische Christ/inn/en Taufe religiöse deuten: Regina Sommer, *Kindertaufe – Elternverständnis und theologische Deutung*, Stuttgart 2009; Christoph Müller, *Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals*, Stuttgart 2010.

gischer Sprache Facetten christlicher Religiosität zeigen, wenn auch in durchaus eigensinnigen Formen und Prägungen. Was heißt dies aber für das, was wir theologisch als Verkündigung zur Geltung bringen? Die erste Arbeitsgruppe beschäftigt sich mit „Eschatologie und Predigt anlässlich von Tod und Ewigkeit“.

(3) Die praktisch-theologischen Kasual- und Sakramententheorien haben über lange Zeit mit dem ethnologisch-religionswissenschaftlichen Modell der *rites de passage* gearbeitet.¹⁷ Für das Verständnis der kirchlichen Handlungen waren und sind ritualtheoretische Wahrnehmungen des Übergängigen hilfreich und erschließend, wenn auch mittlerweile die klassische Theorie von Genneps modifiziert und in spätmoderne Zusammenhänge transferiert worden ist (Victor Turner u. a.). Nun ist heute aber nicht mehr eindeutig davon zu sprechen, dass mit den Kasualien auch erkennbar lebensgeschichtliche Übergänge verbunden sind. So kann die kirchliche Trauung heute auch als ein Vergewisserungs- und Bestätigungsritual für eine Lebensgemeinschaft verstanden werden, die häufig bereits über viele Jahre gelebt wird. Stimmt also das Stichwort „Übergang“ noch als Deutungsrahmen? Inwieweit ist es sinnvoll, nicht mehr in Lebensübergängen, sondern in der Perspektive einer Lebensbegleitung zu denken? Und wären dies Alternativen? Die zweite Arbeitsgruppe widmet sich dem Thema „Seelsorge als Lebensbegleitung“ und mag diese kasualtheologisch wichtige Frage mit im Blick haben.

Prof. Dr. Kristian Fechtner
Seminar für Praktische Theologie
Evangelisch-theologische Fakultät
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
D-55099 Mainz
Fon: +49 (0)6131 3920733
Fon: +49 (0)69 70795720
eMail: fechtner(at)uni-mainz(dot)de

¹⁷ Vgl. klassisch Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/M. 1999 (franz.: Paris 1909).

Biographie und Eschatologie

Eine Umfrage zur Bestattungspredigt in Württemberg

1. Die Bestattung als Kasualie

Die Bestattung ist ein zentrales kirchliches Handlungsfeld. Sie ist, wie Taufe, Konfirmation und Trauung, auch eine Kasualie. Herausgehobene Stationen in der Biographie des Einzelnen und lebensweltliche Erfahrungen, die häufig von Krisen und Ambivalenzen geprägt sind, werden anlässlich von Kasualien in Seelsorge, Liturgie und Predigt aufgenommen und bilden zusammengekommen das, was ‚der Fall‘ ist.¹ Das Unverwechselbare, Einmalige und das Allgemein-Menschliche des Kasus interpretieren sich wechselseitig.

Während lange Zeit die Stabilität der kirchlichen Amtshandlungen selbstverständlich hingenommen wurden, hat sich der praktisch-theologische Blick durch eine empirische Wahrnehmung der vom Kasus Betroffenen verändert. Die Chancen einer Kasualpraxis, die den Menschen zugewandt, theologisch durchdacht und sprachlich ansprechend gestaltet ist, sind nicht zu überschätzen: für die betroffenen Menschen, um sich selbst und ihr Leben vom Evangelium her neu zu verstehen, für die Plausibilität von Kirchenmitgliedschaft und für die Öffentlichkeit der Kirche, der die Verkündigung des Evangeliums aufgetragen ist.

Die Predigt am Grab ist vor besondere Herausforderungen gestellt. Anlässlich des Todes eines konkreten Menschen ist dieses *eine*, unverwechselbare Leben zu würdigen und die Hoffnung auf Auferweckung zu verkündigen. Biblisch und liturgisch geprägter Symbolsprache vom ‚Himmel‘, dem ‚ewigen Leben‘, dem ‚Geborgensein in Gottes Hand‘, der ‚Auferstehung‘ müssen immer wieder neue Bilder und Ausdrucksformen zur Seite gestellt werden, die auf eine kulturelle Gegenwärtigkeit der Vorstellungen zielen, deren Gestalt aber immer wieder neu gefunden werden muss.

Pfarrerinnen und Pfarrer sind gefragt, „Argumente gegen den Tod“² zu finden, ohne den Tod zu negieren und ohne den Verstorbenen der anonymisierenden Gleichmacherei des Todes preiszugeben. Pfarrerinnen und Pfarrer

¹ So pointiert Kristian Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003.

² Ursula Roth, Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft (Praktische Theologie und Kultur 6), Gütersloh 2002.

wagen immer wieder aufs Neue eine christliche Lebensdeutung trotz der Bruchstückhaftigkeit menschlichen Lebens und nur begrenzter Einblicke in das Leben des Verstorbenen.

Mediale Deutungsmuster bilden einen anschaulichen kulturellen Hintergrund. Im Film begleiten Engel als menschenähnliche Vermittlungsfiguren den Verstorbenen nach dem Tod. Nahtodphänomene werden in Talkshows als Erfahrungen eines Lebens nach dem Tod diskutiert, und populäre Bücher thematisieren in der Auseinandersetzung mit Krankheit und Tod ein modernes *memento mori*. Will die christliche Predigt ihre besondere Botschaft von Kreuz und Auferweckung, Gericht und Gnade lebendig und lebensnah zur Geltung bringen, muss sie die Auseinandersetzung mit der Pluralität religiöser Vorstellungen in unserer Kultur suchen.

Die evangelische Bestattungspredigt ist unter diesen Bedingungen vor Herausforderungen gestellt, die besonders auf die Sprachkompetenz der Pfarrerinnen und Pfarrer zielen. Für die Nahestehenden muss eine seelsorgerlich-tröstliche Form der Ansprache gefunden werden. Im Blick auf die weitere Öffentlichkeit stellt sich die Frage nach der Plausibilisierung christlicher Hoffnung im Angesicht des Todes. Wie glaubwürdig präsentiert sich die Kirche in dieser sensiblen und zugleich öffentlichen Situation? Wie kann ein konkretes Leben gewürdigt werden, das angewiesen bleibt auf den Zuspruch der Rechtfertigung? Wie kann endliches, fragmentarisches Leben gelingen? Was bleibt angesichts des Todes zu hoffen? Das sind zentrale Fragen, für die sich Menschen interessieren und auf die die Bestattungspredigt eine Antwort zu geben versuchen sollte.

Die Wahrnehmung der Empirie ist damit zu einem zentralen Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie geworden. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD haben einen wichtigen Beitrag zu einer veränderten Bewertung der Kasualien geleistet. Schon die erste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aus dem Jahr 1972 hat die Aufmerksamkeit auf die Kasualien gelenkt. Es zeigte sich eine enorme Wertschätzung der Kasualien durch die große Mehrheit der Kirchenmitglieder, die der Institution ansonsten eher distanziert gegenüber stehen. Joachim Matthes brachte dies in seiner Auswertung auf den Punkt:

„Es gibt eine Form volksskirchlichen Teilnahmeverhaltens, die sich vornehmlich auf die Amtshandlungen, aber auch auf solche gottesdienstlichen Veranstaltungen bezieht, die einen besonderen Stellenwert im Lebenszyklus und Jahresrhythmus haben und darin soziokulturell abgestützt sind. Für das Selbstverständnis derer, die dieses Ver-

halten zeigen, gilt dieses Verhalten als ‚normal‘; sie kommen bei den genannten nicht nur ‚mal‘, sondern ‚überhaupt‘ zur Kirche.“³

Besonders die dritte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aus dem Jahr 1992⁴ hat gezeigt, wie hoch die Kasualien im Kurs der Kirchenmitglieder stehen. Gezielt hat man hier solche Kirchenmitglieder befragt, die die biographische Begleitung der Kirche in Anspruch nehmen, aber ansonsten ein distanzierendes Verhältnis zur Institution pflegen. Ihr Teilnahmeverhalten, das aus der Perspektive einer Beteiligungskirche als defizitär eingeschätzt wurde, wurde von den befragten Kasualchristen nicht nur selbstbewusst vertreten, sondern war durch eine tiefe innere Verbundenheit mit der Institution Kirche geprägt. Die Begleitung durch die Institution wurde von den in der Auswertung der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung dann prägnant so genannten Kasualchristen als ein Anlass zu einer tiefen Verwurzelung mit der Kirche begriffen.

Die Kasualien sind in liturgischer Perspektive Rituale, die lebensgeschichtliche Übergänge performativ inszenieren und gestalten. Dass die Bestattung ein Übergangsritual ist, wird erst so richtig deutlich, wenn man sie mit der Taufe, der Konfirmation und der Trauung zusammenschaut. Auf dem Feld der Ritualtheorie haben sich im Laufe des 20. Jahrhunderts neue Einsichten und neue Bewertungen ergeben, die für unser Verständnis der Bestattung heute von Bedeutung sind. Während ältere Ritualtheorien, wie die von Sigmund Freud⁵ und Émile Durkheim⁶, vor allem auf die problematischen Aspekte des Ritualen hingewiesen hatten, die psychologische Konfliktvermeidung und die Zementierung gesellschaftlicher Ordnung, hat insbesondere Victor Turner gezeigt, dass Rituale gemeinschaftliche Kommunikation ermöglichen. Rituale bilden, so Turner, eine Einheit von ritueller Handlung und expliziter Kommunikation.⁷ Rituale werden somit nur unzureichend beschrieben, wenn man auf der einen Seite ihren Ordnungscharakter und auf der anderen Seite ihre Semantiken betrachtet, anders gesagt, wenn man Ritual und Kerygma, Liturgie und Predigt, Form und Inhalt gegeneinander zu profilieren sucht. Die neuere Ritualtheorie zielt auf ein unauflösliches Ineinander von Handlung und

³ Joachim Matthes, *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens*, in: ders. (Hg.), *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Konsequenzen aus einer Umfrage*, Gelnhausen 1975, 83–112, hier 110 [Hervorhebungen im Original].

⁴ Klaus Engelhardt – Hermann von Löwenich – Peter Steinacker (Hg.). *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997.

⁵ Sigmund Freud, *Religionsübungen und Zwangshandlungen* (1907), in: Studienausgabe Bd. VII, Frankfurt/M. 2000, 11.

⁶ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1990 (1912).

⁷ Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt/M. – New York 2000.

Kommunikation. Die Pointe ritueller Praxis wäre demnach gerade die, dass sich im rituellen Vollzug Bedeutung zuallererst konstituiert und den Teilnehmenden erschließt. Demnach steht nicht von vornherein fest, was die Bestattung bedeutet. Zugespitzt gesagt gibt es *die* Bestattung gar nicht, sondern es gibt nur eine Vielzahl von Bestattungspraxen, denen, theaterwissenschaftlich gesprochen, dasselbe Textbuch zugrunde liegt (die Agende), für die aber jeweils unterschiedliche Spielstätten, Dramaturgen, Regisseure und Akteure wesentlich sind. Wenn Bedeutung durch den Vollzug des Rituals konstituiert wird, dann hat auch jede Bestattung genau die Bedeutung, die sich den Anwesenden im Ritual mitteilt und auf sie rückwirkt, indem es sie verändert. Um diese Veränderungsprozesse näher zu beschreiben, greift man auf Arnold van Genneps Klassiker zurück: *Les rites de passage*.⁸ Demnach vollziehen Kasualien einen sozialen Übergang, lassen biographische Schwellen erlebbar werden, deuten und interpretieren den faktisch vollzogenen Übergang von einer Lebensphase in eine andere. Aus der Perspektive derer, die die Rituale in Anspruch nehmen, wirken sie als Biographiemarker, d. h. sie lassen Veränderungen im Leben, die sich in der Regel langsam vollziehen, punktuell erlebbar werden. Im Blick auf die Bestattung lässt sich zeigen, dass hier ein vielfältiger Übergang begangen wird. Der Tote wird vom Anwesenden zum Abwesenden, die nächsten Angehörigen werden von der Ehefrau zur Witwe, vom Kind zur Waise etc., und auch die weitere soziale Gruppe und Gesellschaft konstituiert sich neu als eine, die der Endlichkeit des Lebens gedenkt und aus deren Mitte ein Mensch unwiderruflich verschwunden ist.

Die Aufgabe der Predigt ist es, kurz gesagt, die Schwelle, die durch das Ritual der Bestattung markiert wird, zu deuten. Es geht um die Deutung radikaler Liminalität⁹, die – im Blick auf den Toten – über alle anderen lebensgeschichtlichen Passagen hinausgreift, weil sie auf die Grenzüberschreitung von Leben und Tod zielt. Sowohl rückblickend das Leben des Verstorbenen als Ganzes als auch vorausblickend das Leben in der künftigen Welt werden zum Gegenstand der Predigt. Biographie und Eschatologie sind in ihrem Zusammenhang zu verdeutlichen, ohne dass die radikale Zäsur, die der Tod markiert, überspielt werden kann.

⁸ Klassisch ist die ethnologische Perspektive von Arnold van Gennep, *Übergangsriten* (*Les rites de passage*), Frankfurt/M. – New York 1999 (frz. Original 1908) geworden.

⁹ Zum Begriff und seiner kulturwissenschaftlichen Entfaltung vgl. Erika Fischer-Licht, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M. 2004.

2. Zur Empirie der Bestattungspredigt.

Eine Erhebung in der Württembergischen Landeskirche

Eines der Ziele des Projekts war es, die Bestattungspredigt in Württemberg zu erheben. Im Zentrum stand die Frage: Was predigen Pfarrerinnen und Pfarrer am Grabe? Wie wird das Leben der Verstorbenen gedeutet? Welche eschatologischen Konzepte werden vertreten?

Die Erhebung, die für die Württembergische Landeskirche repräsentativ ist, wurde 2010 bis 2012 durchgeführt und besteht aus drei Teilen: einer umfangreichen Fragebogenerhebung unter Pfarrerinnen und Pfarrern zur Bestattungspraxis, Predigtanalysen, die bezogen sind auf die erhobenen Predigttypen, und schließlich Interviews mit nahen und fernen Angehörigen, die die zuvor analysierten Predigten im Rahmen einer Bestattung gehört haben. Im Folgenden sollen nur die Ergebnisse des Fragebogens vorgestellt werden.

Der Fragebogen umfasste 16 Seiten, er wurde an 265 Pfarrerinnen und Pfarrer der Landeskirche verschickt und hatte einen sehr guten Rücklauf (N = 194). Aspekte des Fragebogens waren die Größe der Trauergemeinden, die Bestattungsart, das Verhältnis zum Bestattungsunternehmer, der zeitliche Aufwand, die Wahrnehmung von Veränderungen und die Bedeutung der eigenen Bestattungspraxis für das pastorale Handeln. Darüber hinaus wurden schwerpunktmäßig die beiden Dimensionen Biographie und Eschatologie nachgefragt. Im Anschluss an die Antworten zur Biographiearbeit und zur eigenen und gepredigten Eschatologie wurden auf der Grundlage einer Clusteranalyse Predigttypen entworfen.

3. Allgemeine Ergebnisse der Fragebogenauswertung

83 % der befragten Pfarrerinnen und Pfarrer gaben an, zwischen 10 und 29 Bestattungen im Jahr zu haben. 10 % der befragten Personen haben immerhin 30 bis 39 Bestattungen. 50 oder mehr Bestattungen gaben nur 1 % der befragten württembergischen Pfarrerinnen und Pfarrer an. Dabei handelt es sich um besondere Funktionspfarrämter (Altenheimseelsorge). Bei Bestattungen spielt die Zusammenarbeit mit Bestattungsunternehmen eine wichtige Rolle. In diesem Zusammenhang machen 79 % der Befragten die Erfahrung, dass die Arbeit der Bestattungsunternehmen im Wandel ist. Veränderungen betreffen eine Erweiterung der Angebotspalette, zum Beispiel durch Trauergruppen, Konkurrenzen zwischen den Bestattungsunternehmen und Interessenskonflikte im Blick auf die eigene pastorale Tätigkeit, wenn Bestattungsunternehmen die zentrale Moderatorenrolle übernehmen, Termine festlegen,

denen sich die Pfarrerinnen und Pfarrer fügen müssen u. a. m. Immerhin 95 % der Befragten arbeiten gut bis sehr gut mit den Bestattungsunternehmen zusammen. Nur 3 % gaben an, dass es Konflikte gebe.

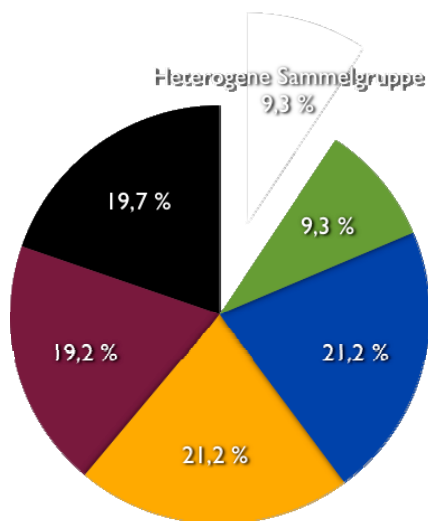
Der Trend zur Individualisierung der Bestattungskultur, so unsere Annahme, schlägt sich darin nieder, dass Angehörige konkrete Gestaltungswünsche an den Pfarrer, die Pfarrerin adressieren. 82 % der befragten Personen gaben an, dass individuelle Wünsche zunehmen. 79 % der Befragten bewerten diese positiv, wenn auch als eine Herausforderung, damit umzugehen. 3 % bewerten sie dagegen als deplatziert, was sie den Angehörigen auch vermitteln bzw. zu vermitteln versuchen.

Das Gespräch mit den Angehörigen spielt eine wichtige Rolle: 80 % der Befragten gaben eine Gesprächszeit von 1 bis 2 Stunden an. Eine Gesprächszeit unter einer halben Stunde wurde nicht genannt. Eine wichtige Rolle spielt das Gespräch mit den Angehörigen, wenn es um Informationen zur Lebensgeschichte der verstorbenen Person geht. 97 % der Befragten erhalten aus den Gesprächen fast immer wichtige Informationen. Eine untergeordnete Rolle spielen persönliche Begegnungen aus dem Gemeindeleben (15 %) oder sonstige punktuelle Begegnungen (12 %). Für 90 % stellen Bestattungen einen wesentlichen Teil ihrer Arbeit dar, und 85 % gaben an, dass Bestattungen eine große Rolle in ihrer seelsorgerlichen Arbeit spielen.

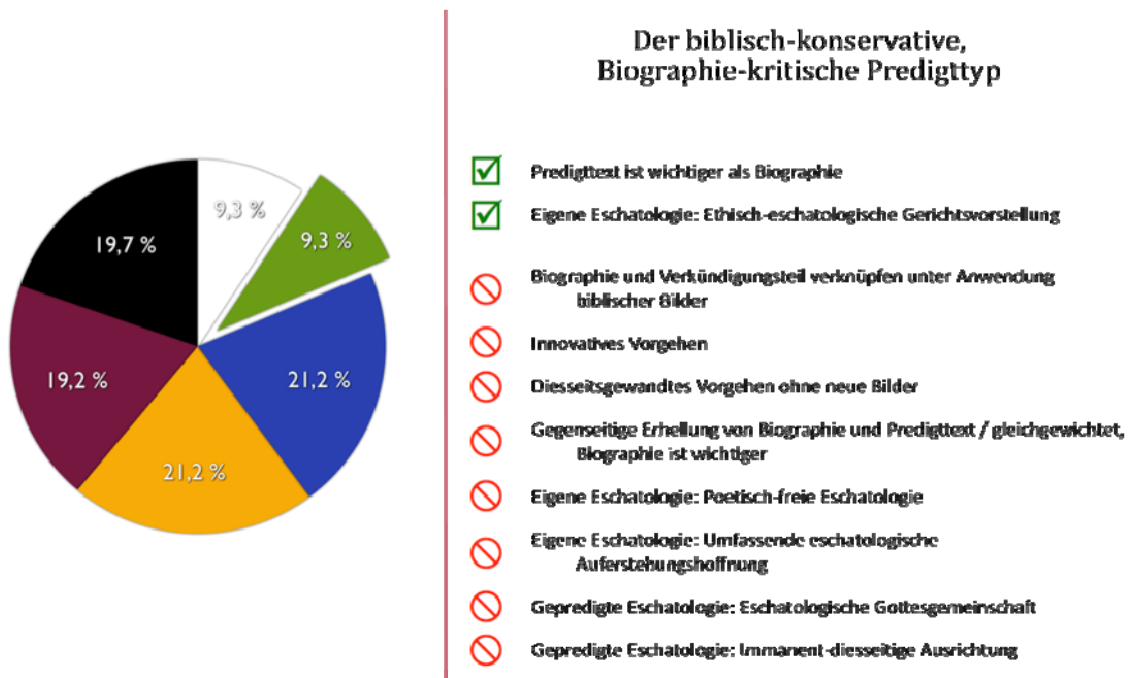
Doch trotz der positiven Wertung der Bestattung sind damit auch Anstrengungen verbunden. So gaben 70 % der Befragten das Durchkreuzen der Terminplanung als Herausforderung an. 34 % kämpfen mit einer zu kurzen Vorbereitungszeit. 26 % ringen um die richtigen Worte am Grab angesichts des Todes, und 25 % fordert die hohe Anzahl Bestattungen heraus. Entlastend könnte hier der kollegiale Austausch wirken. Jedoch befinden sich nur 62 % der Befragten mit Kollegen im Austausch über ihre Bestattungspraxis. Von denjenigen, die im Austausch stehen, profitieren jedoch 99 % davon. Bei der Frage nach den Gründen, weswegen sie nicht im Austausch mit Kollegen stehen, gaben 28 % – es handelt sich nur um die Antworten derjenigen, die nicht im Austausch mit Kollegen sind – an, keinen Bedarf zu haben. 31 % hatten Bedenken, ob sich die sprachliche und theologische Arbeit teilen lässt, da die eigene Persönlichkeit stark einfließt. Allerdings gaben 77 % an, dass fehlende Zeit das größte Hindernis für kollegialen Austausch sei. Es kann hier also wohl von einem strukturellen Problem gesprochen werden.

4. Die Predigttypen

Im Zentrum der Auswertung des Fragebogens standen Predigttypen, die durch fünf Kriterien gebildet wurden. Das *erste Kriterium* betrifft das prinzipielle Vorgehen bei der Erarbeitung einer Bestattungspredigt hinsichtlich der Struktur: Werden der Verkündigungsteil und biographische Daten streng getrennt oder verbunden? Und falls sie verbunden werden, wie werden sie verbunden? Das *zweite Kriterium* ist die sprachliche Umsetzung. Werden geprägte Formeln, also rituell-formelhafte Sprache verwendet oder wird nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten gesucht, also eine innovative Sprache angestrebt? Das *dritte Kriterium* für die Predigttypen ist die prinzipielle Verhältnisbestimmung von Biographie und Predigttext. Was ist für die Verkündigung leitend? Als *viertes Kriterium* sind die eigenen und als *fünftes Kriterium* die in den Predigten einfließenden eschatologischen Vorstellungen zu nennen. Durch die Anwendung von Faktoren- und Clusteranalyse haben wir letztlich fünf interpretierbare Predigttypen sowie eine heterogene Sammelgruppe mit 9,3 % der Befragten ermittelt.

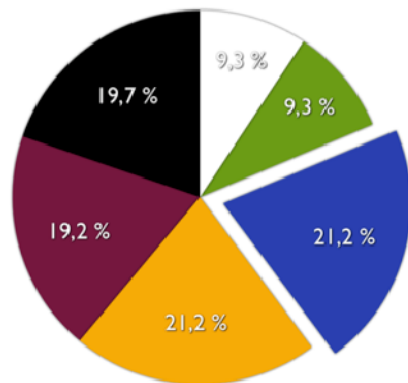


4.1. Der biblisch-konservative, Biographie-kritische Predigttyp



Die erste Gruppe mit 9,3 % der Befragten bildet der biblisch-konservative, Biographie-kritische Predigttyp. Dieser Typ hat zu jeder der angesprochenen Kategorien eine ausgeprägte Meinung, die weniger durch Zustimmung als durch Ablehnung bestimmt ist. Bei der Frage nach der eigenen Eschatologie votiert er für eine ethisch-eschatologische Gerichtsvorstellung und lehnt eine poetisch-freie Eschatologie stark ab. Auch eine umfassende eschatologische Auferstehungshoffnung lehnt er ab. Positiv positioniert sich dieser Typ in der starken Bevorzugung des Predigttextes gegenüber der Biographie. Entsprechend werden eine Gleichgewichtung von Predigttext und Biographie abgelehnt. Ablehnend äußern sich die Personen dieses Typs zu einer Verknüpfung von Biographie und Verkündigungsteil unter Anwendung biblischer Bilder, einem sprachlich innovativen oder gar einem diesseitigewandten Vorgehen, bei dem ohne neue Bilder gearbeitet wird. Ebenfalls nur ablehnend verhält sich dieser Typ zur gepredigten Eschatologie. Eine eschatologische Gottesgemeinschaft wird stark abgelehnt, auch eine immanent-diesseitige Ausrichtung wird zurückgewiesen. Personen aus diesem Typ arbeiten verhältnismäßig häufig in dörflichen Strukturen. Dazu ist auffällig, dass hier die mittlere Altersgruppe zwischen 40 und 49 Jahren schwächer vertreten ist. Darüber hinaus geben überdurchschnittlich viele Personen dieser Gruppe an, nicht im Austausch mit Kollegen zu stehen.

4.2. Der Eschatologie-betonte, sprachlich-traditionelle Predigttyp



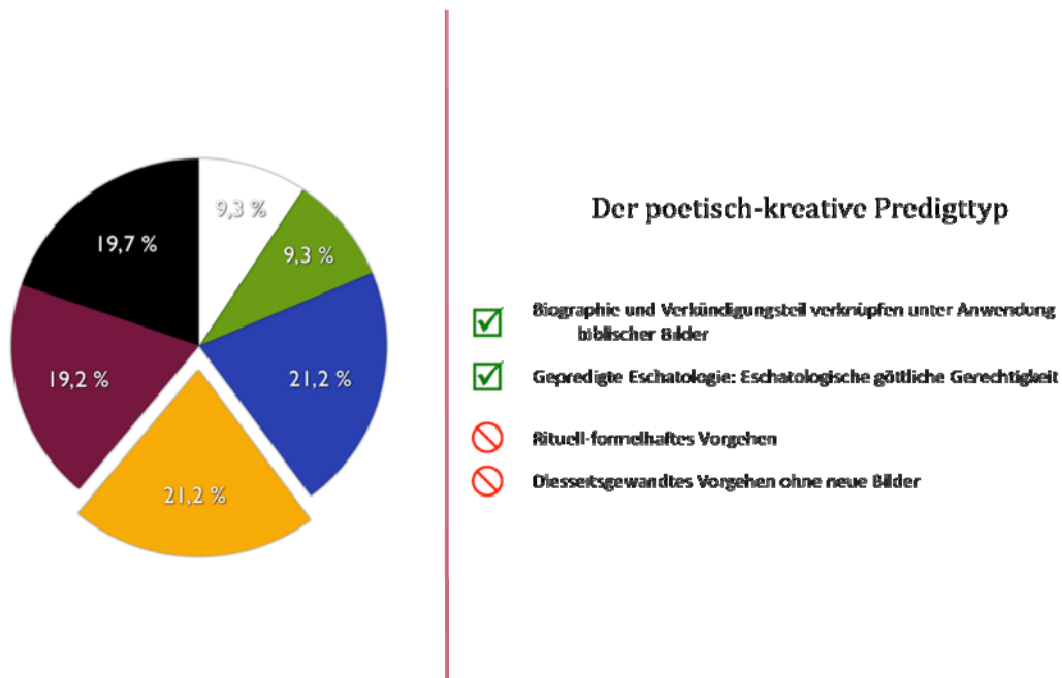
Der Eschatologie-betonte, sprachlich-traditionelle Predigttyp

- Biographie und Verkündigungsteil separieren; Verwendung von Textbausteinen
- Rituell-formelhaftes Vorgehen
- Eigene Eschatologie: Ethisch-eschatologische Gerichtsvorstellung
- Gepredigte Eschatologie: Eschatologiebetonung mit leiblicher Auferstehung

Zum Eschatologie-betonen, sprachlich-traditionellen Predigttyp zählen 21,2 % der Pfarrerinnen und Pfarrer Württembergs. Bei ihren Bestattungspredigten betonen die Pfarrerinnen und Pfarrer eine Eschatologie mit leiblicher Auferstehung. Befragt nach den eigenen eschatologischen Vorstellungen, äußern sich Personen dieses Typs ebenso wie die zuvor vorgestellte Gruppe positiv zu ethisch-eschatologischen Gerichtsvorstellungen. Ferner sprechen sie sich für eine Trennung von Biographie und Verkündigungsteil aus, bei dem sie Textbausteine verwenden, was auch mit einer positiven Bewertung rituell-formelhafter Sprache einhergeht. Bei der Gewichtung von Biographie und Predigttext sind sie ohne dezidierte Meinung. Es handelt sich um den einzigen Predigttyp, der sich in keinem Punkt ablehnend positioniert. Statistisch fällt auf, dass Personen dieser Gruppe überdurchschnittlich oft in dörflichen Strukturen anzutreffen sind.

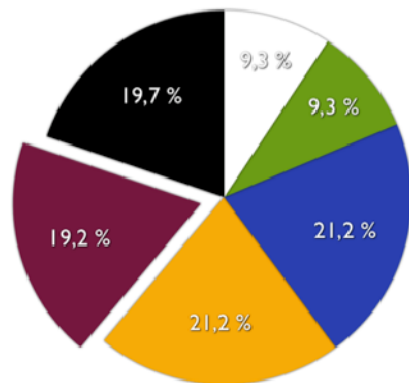
Mit dem nächsten Predigttyp kommen wir zu einem Predigttyp auf der Schwelle zwischen den beiden erstgenannten und den beiden abschließenden Predigttypen, da er im positiven Bereich Elemente der jeweiligen Seiten aufweist.

4.3. Der poetisch-kreative Predigttyp



Der sogenannte poetisch-kreative Predigttyp, dem ebenfalls 21,2 % der Pfarrfrauen und Pfarrer angehören, zeichnet sich dadurch aus, dass er Biographie und Verkündigungsteil miteinander verknüpft und dazu biblische Bilder verwendet. Dabei lehnt er jedoch rituell-formelhafte Sprache ab. Personen dieser Gruppe nehmen in ihren Predigten auf die eschatologische göttliche Gerechtigkeit Bezug. Die Ablehnung des Antwortmusters „diesseitigewandtes Vorgehen, ohne neue Bilder“ weist auf eine mögliche Eschatologiebetonung und die Verwendung neuer Bilder hin. Statistisch gesehen ist dieser Typ nicht weiter auffällig, außer dass dieser den Angehörigen die Predigt oft in schriftlicher Form weitergibt. Schließlich folgen noch zwei Predigttypen, die beide diesseitsorientiert sind.

4.4. Der Diesseits-orientierte Predigttyp

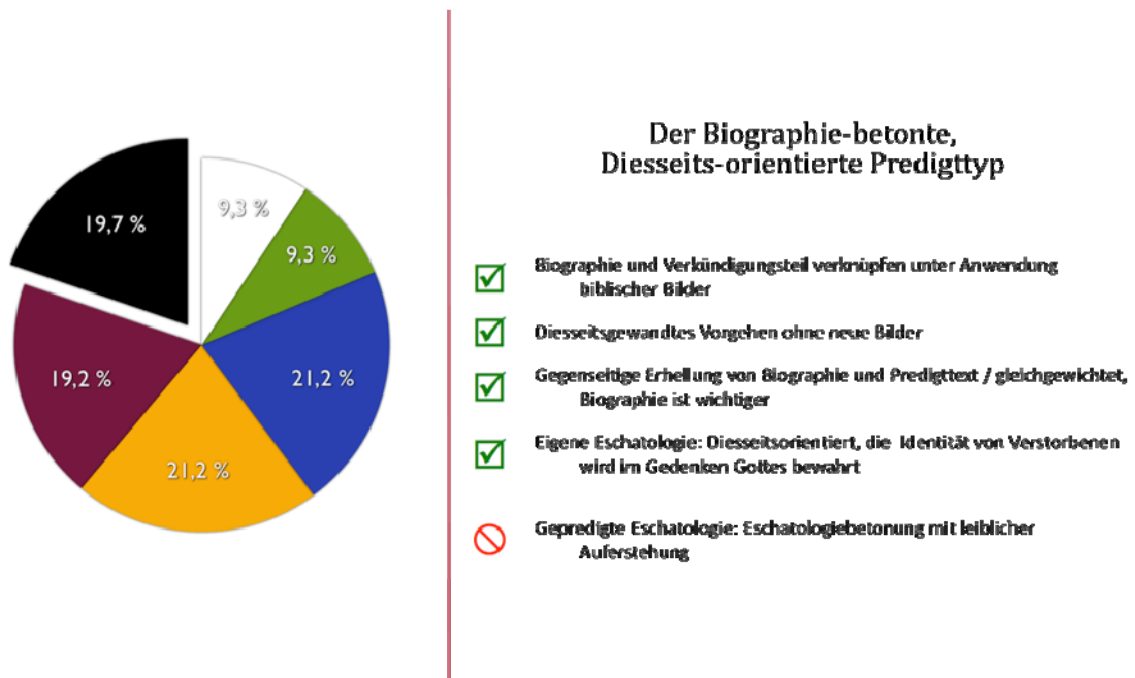


Der Diesseits-orientierte Predigttyp

- Diesseitsgewandtes Vorgehen ohne neue Bilder
- Gegenseitige Erhellung von Biographie und Predigttext
- Eigene Eschatologie: Ethisch-eschatologische Gerichtsvorstellung
- Gepredigte Eschatologie: Eschatologiebetonung mit leiblicher Auferstehung
- Gepredigte Eschatologie: Eschatologische göttliche Gerechtigkeit

Der Diesseits-orientierte Predigttyp ist in der Pfarrerschaft mit 19,2 % vertreten. Personen dieser Gruppe gehen diesseitsgewandt vor, ohne dabei neue Bilder zu verwenden. Ansonsten positioniert sich dieser Typ jedoch nur ablehnend, so z. B. gegen eine Gleichgewichtung mit gegenseitiger Erhellung von Biographie und Predigttext. Bei der eigenen Eschatologie lehnt er ethisch-eschatologische Gerichtsvorstellungen ab, ebenso bei der gepredigten, wo er sich zudem gegen eine Betonung der Eschatologie mit leiblicher Auferstehungshoffnung ausspricht. Dieser Gruppe gehören statistisch gesehen überdurchschnittlich viele Frauen sowie Personen im Alter von 50 bis 59 Jahren an.

4.5. Der Biographie-betonte, Diesseits-orientierte Predigttyp



19,7 % der württembergischen Pfarrerinnen und Pfarrer gehören dem letzten Predigttyp an, den wir den „Biographie-betonten, Diesseits-orientierten Predigttyp“ genannt haben. Personen dieser Gruppe verknüpfen Biographie und Verkündigungsteil unter Anwendung biblischer Bilder und gehen dabei diesseitigewandt vor. Es wird Wert darauf gelegt, dass sich Biographie und Predigttext gegenseitig erhellen. In seiner eigenen Eschatologie ist dieser Typ eher auf das Diesseits hin orientiert, mit der Vorstellung, dass die Identität von Verstorbenen im Gedenken Gottes bewahrt wird. Zur gepredigten Eschatologie haben Personen dieser Gruppe keine homogene positive Einstellung, sie sind sich lediglich in der Ablehnung einer Eschatologiebetonung mit leiblicher Auferstehung einig. Statistisch lässt sich ergänzen, dass aus dieser Gruppe überproportional viele Personen angegeben haben, bei der Predigt mit freien Stichworten zu arbeiten und die Veränderungen im Bestattungswesen eher positiv zu bewerten.

5. Beobachtungen

Die hier dargestellten Gruppen von Predigern und Predigerinnen in Württemberg sind auf der Grundlage der quantitativen Methodik Predigttypen. Typen bringen es mit sich, dass sie mit Schematisierungen und, in gewisser Weise auch, mit Stereotypisierungen verbunden sind. Darin liegt die Grenze unserer Methodik. Eine Stärke freilich liegt in der Repräsentativität der Aussagen und

der Vielzahl der Items, die den einzelnen Dimensionen im Fragebogen zugeordnet wurden. Wir haben die Ergebnisse der Clusteranalyse durch Predigtbeispiele der einzelnen Typen veranschaulichen können. Diese Predigtbeispiele können hier aus Platzgründen nicht dargestellt werden. An dieser Stelle sollen vielmehr einige wenige Beobachtungen auf der Basis der Predigertypologie formuliert werden.

Auffällig ist die erste Gruppe, der biblisch-konservative, Biographie-kritische Predigttyp. Diese Gruppe ist verhältnismäßig klein: 9,3 %. Sie hat eine stark ausgeprägte eigene Eschatologie: das Gericht. Die Gerichtsvorstellung ist dogmatisch von einem doppelten Ausgang geprägt. Es handelt sich hier um eine eindimensionale eschatologische Predigt. Die sachliche Traditionsorientierung wird durch die Verwendung geprägter Sprache bei diesem Typ noch verstärkt. Auch der zweite Typ, der Eschatologie-betonte, sprachlich-traditionelle Predigttyp (21,2 %) steht für eine betonte Eschatologie. Seine Eschatologie ist allerdings nicht auf die Gerichtsvorstellung beschränkt, sondern wird ergänzt durch eine leiblich gedachte Auferstehung. Für den dritten Predigttyp, den poetisch-kreativen Typ (21,2 %) spielt die Eschatologie auch eine wichtige Rolle, freilich nicht als Gerichtsvorstellung oder als leibliche Auferstehung, sondern eher im Sinne einer göttlichen Gerechtigkeit. Etwa die Hälfte aller Prediger und Predigerinnen predigen demnach Eschatologie am Grab. Die Akzente, die hier gesetzt werden, sind allerdings sehr unterschiedlich. Die Gruppen vier und fünf, mit jeweils 19,2 bzw. 19,7 %, sind dagegen stark diesseitsorientiert. Blass bleibt der rein diesseitsorientierte Predigttyp, der wesentlich durch die Ablehnung von eschatologischen Vorstellungen geprägt ist. Anders als der fünfte, Biographie-betonte, diesseitsorientierte Predigttyp, fokussiert er auch nicht stattdessen auf die Biographiearbeit. Bei insgesamt fast 40 % der Prediger und Predigerinnen ist die Eschatologie somit eine Leerstelle. Nur ein einziger Predigttyp, der poetisch-kreative Predigttyp, verbindet Biographie, Verkündigung, Eschatologie.

Die sprachliche Gestaltung der Predigt ist für das Selbstverständnis der Prediger und Predigerinnen von großer Bedeutung. Auffallend ist hier die starke Traditionsorientierung bei fast allen Predigten. Neue sprachliche Bilder und eine innovative sprachliche Gestaltung werden immerhin von vier Gruppen abgewiesen. Rituell formelhaftes Vorgehen findet zum Teil ausdrücklich Zustimmung. Allein der poetisch-kreative Predigttyp mit 21,2 % bildet hier eine Ausnahme. Vor dem Hintergrund, dass die Predigt zwar einerseits Teil des Rituals ist, andererseits aber auch eine flexible Komponente im Ritual der Bestattung darstellt, ist dieser Befund bemerkenswert. Es besteht die Gefahr, dass das Potential eschatologischer Vorstellungen, Leben zu deuten und Hoffnung zu wecken, verloren geht.

Prediger und Predigerinnen, die im Laufe einer langen Ausbildung und ihrer Berufspraxis, einen theologischen Standpunkt ausgebildet und Routinen erworben haben, wird man kaum kritisieren oder ihnen blinde Flecken vorwerfen dürfen. Die eigene Eschatologie ist ja nicht nur Teil des Berufswissens, sondern im Wesentlichen eine eigene Glaubensüberzeugung. Dennoch kann die Predigertypologie als ein Instrument eingesetzt werden, um Pfarrerrinnen und Pfarrer die Möglichkeit zu bieten, ihre eigene Predigtpraxis selbstkritisch zu überdenken. In Pfarrerfortbildungen und Vorträgen vor Pfarrkonventen haben wir sehr deutlich gemerkt, wie bereitwillig ein großer Teil der Pfarrerrinnen und Pfarrer über ihre Bestattungspredigten nachdenkt. Dabei ist auch darauf hinzuweisen, dass jeder Predigttyp seine jeweils eigenen Stärken hat. Es ist lohnenswert, sich diese bewusst zu machen und ausgehend von den eigenen Überzeugungen auch einmal Neues zu probieren. Ein wesentlicher Punkt scheint uns der zu sein, dass die Predigt anlässlich der Bestattung mit den kulturell präsenten Jenseitsvorstellungen im Gespräch bleibt.

Kritisch ist etwa die Auseinandersetzung mit reduktiven Vorstellungen zu suchen, wie dem Weiterleben im Gedächtnis der Angehörigen, dem Weiterleben in den Genen, dem Eingehen in den Kreislauf der Natur. Bei der Kritik darf man allerdings nicht stehen bleiben, sondern es sollten auch konstruktiv christliche, evangelische Vorstellungen formuliert werden. An biblische Sprache kann man sich anlehnen. Hier lässt sich vieles wiederentdecken, ohne das Wagnis zu unterschreiten, in der Predigt eine eigene Sprache finden zu wollen.

Prof. Dr. Birgit Weyel
Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Evangelisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Praktische Theologie
Liebermeisterstr. 12
D-72074 Tübingen
Fon: +49 (0)7071 29-77485
Fax: +49 (0)7071 29-4384
eMail: birgit.weyel(at)uni-tuebingen(dot)de
Web: www.ev-praktische-theologie-3.uni-tuebingen.de

Tobias Weimer ist Vikar der Württembergischen Landeskirche.

Carmen Hoffmann ist Vikarin der Württembergischen Landeskirche.

Gemeinsam bilden wir mit studentischen Hilfskräften eine Projektgruppe, die 2010 bis 2012 die Erhebung, gefördert von der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, durchgeführt und ausgewertet hat.

Bei der Clusteranalyse hat Herr Andreas Kögel, Institut Schreier, Tübingen, beraten.

Vorüberlegungen zu einer Predigtanalyse

I.

Die Vorüberlegungen zu einer Predigtanalyse, die im Folgenden vorgestellt werden, gehen zurück auf die Idee zu einem interdisziplinären Forschungsprojekt, das Frau Kollegin Dorothea Sattler (Dogmatik und Ökumenische Theologie), Herr Kollege Martin Ebner (Neutestamentliche Exegese) und ich unter Mitarbeit von Frau Dr. Jutta Koslowski in Münster durchführen wollten und zu dem in den Jahren 2008 und 2009 in diesem Kreis Vorüberlegungen und Planungen durchgeführt worden sind.

Den Ausgangspunkt bildete der Umstand, dass in allen drei beteiligten Fächern ein verstärktes Interesse und eine neue Aufmerksamkeit für Fragen der Eschatologie zu verzeichnen waren: So hatte etwa Ottmar Fuchs seit längerem schon um eine Neubestimmung des Verhältnisses von „Sozial“- und „Glaubenspastoral“ in einer „eschatologisch-diakonischen Pastoral“¹ gerungen und 2007 seine Arbeiten zu eschatologischen Fragestellungen gesammelt vorgelegt;² die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen widmete just 2008 ihre Zweijahrestagung dem Thema „Zeit – Lebenszeit – Ewigkeit“;³ und in der Exegese war seit der Jahrtau-

¹ Vgl. Ottmar Fuchs, Für eine neue Einheit von Sozial- und Glaubenspastoral, in: Karl Gabriel – Johannes Horstmann – Norbert Mette (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (Publikationen der Katholischen Akademie Schwerte 2), Paderborn 1999, 93–112; ders., Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: Theologische Quartalschrift 17 (1999) 260–288.

² Vgl. Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit. Regensburg 2007; vgl. auch die Rezension von Eva-Maria Faber, Wird am Ende alles gut?, in: Theologie und Seelsorge. Internet-Zeitschrift der Theologischen Hochschule Chur, 25.05.2008, siehe unter <http://www.thchur.ch/index.php?&na=12,0,0,0,d,80791,0,0,t> (letzter Zugriff am 18.09.2012).

³ Vgl. den Bericht: Ulrich Ruh, Annäherungen und Sprachspiele. Dogmatiker und Fundamentaltheologen über Zeit und Ewigkeit, in: Herder Korrespondenz 62 (2008) 11, 570–573, sowie den Kongressband: Edmund Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs (Quaestiones disputatae 234), Freiburg/Br. 2010.

sendwende nicht wenig zum religionsgeschichtlichen Hintergrund und zu den innerneutestamentlichen Entwicklungslinien gearbeitet worden.⁴

Weniger war allerdings bis dato die pragmatische Funktion der eschatologischen Vorstellungen untersucht worden, auch wenn dazu bereits gewichtige Forschungen vorlagen, wie z. B. die Untersuchung von Matthias Konradt zur Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen paulinischer Ekklesiologie und Ethik.⁵ Konradt war darin der Frage nachgegangen, „wie und in welchen Problemzusammenhängen Paulus die Gerichtsthematik einsetzt – sei es stabilisierend oder korrigierend – *um Gemeinde zu gestalten oder Wegmarkierungen christlichen Wandels zu setzen*“.⁶ Eben diesem Aspekt, der pragmatischen Funktion, der Textpragmatik eschatologischer Rede, sollte sich nun das geplante Forschungsprojekt widmen. „Die Rede vom Jenseits als Rede für das Diesseits“ lautete der Arbeitstitel.

Wir wollten Texte aus dem Neuen Testament, der kirchlichen Tradition und der aktuellen Verkündigung in der Predigt daraufhin untersuchen, wie darin von den „letzten Dingen“ gesprochen wird und welche Wirkung damit bei den Adressatinnen und Adressaten erzielt werden soll. Dabei wollten wir einerseits in dem kleinen Forschungsverbund von exegetischer, systematischer und praktischer Theologie wirklich gemeinsam arbeiten, schließlich beziehen sich nicht nur heutige Predigten in dieser oder jener Weise auf Bibeltext und Lehrtradition, sondern rekuriert auch die Lehrverkündigung auf biblische Traditionen, die selbst als aktuelle Verkündigung für die Hörerinnen und Hörer ihrer Zeit verstanden werden können. Andererseits sollte es durchaus drei Teilprojekte geben, um den unterschiedlichen fachlichen Hinsichten und Interessen Raum zu geben.

In einem längeren Arbeits- und Diskussionsprozess wurden deshalb nicht nur die zu bearbeitenden unterschiedlichen Textkorpora (die biblischen Bezugstexte, die lehramtlichen Texte, die Predigten) sowie mögliche Überschneidungen oder Berührungspunkte ventiliert, sondern wurde auch die Frage nach methodischen Schnittflächen gestellt, näherhin inwiefern sprechakttheoretische Ansätze bzw. ein entsprechendes analytisches Instrumentarium ein formal verbindendes Moment darstellen könnte. Als verbindende Mitte kristallisierte sich dabei die Rede beim Weltgericht in Mt 25,31–46 heraus:

⁴ Nach: Martin Ebner, Stand der Forschung, in: Martin Ebner – Reinhard Feiter – Dorothea Sattler, unter Mitarbeit von Jutta Koslowski, Antrag auf Forschungsförderung, 2009 [im Folgenden zit. als „Antrag“].

⁵ Vgl. Matthias Konradt, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 117), Berlin 2003.

⁶ Konradt, Gericht (s. Anm. 5) 19, zit. n. Ebner, Stand der Forschung, in: Antrag (s. Anm. 4).

Die Deutung dieser Perikope ist in der Exegese nach wie vor heiß umstritten.⁷ Lehramtliche Dokumente rezipieren die Perikope erst seit der Neuzeit, wobei seit dem II. Vatikanischen Konzil (vgl. DH 4327) der Rekurs auf Mt 25 die vorrangige Betonung des Einzelschicksals in der Eschatologie auf ihre soziale und politische Dimension aufzubrechen scheint.⁸ Aus homiletischer Perspektive bietet sich aber Mt 25,31–46 insofern an, als diese Perikope nicht nur bei verschiedenen Gelegenheiten wie z. B. am Fest des hl. Martin gelesen wird, sondern auch alle drei Jahre (im Lesejahr A) den Evangelientext des letzten Sonntags im Kirchenjahr, des Christkönigssonntags, darstellt.

Geplant war deshalb, in einem homiletischen Teilprojekt am Christkönigssonntag gehaltene Predigten zur Rede beim Weltgericht zu untersuchen. In vielleicht sechs deutschen Bistümern, deren Auswahl verschiedene Merkmale wie städtisch oder ländlich geprägte Landschaften berücksichtigen sollten, wollten wir ca. 300 Predigttexte erfragen und analysieren. Da es also das Ziel war, einen möglichst breiten Überblick zu gewinnen, war es zugleich nötig, eine Methode zur Predigtanalyse zu haben, die diese Menge an Texten bearbeitbar machte; und aus diesem Grund kam es dann zum Versuch, ein eigenes Instrumentarium zu entwickeln.

II.

Ausgangspunkt war folgende Hypothese: Als was eschatologische Rede sich darstellt, näherhin *wonach* sie sich richtet – ihre regulative Dimension – und *woraufhin* sie geschieht – ihre intentionale Dimension –, darüber wird in der Predigt (je) (neu) entschieden, und zwar in der Weise ihrer *Anknüpfungen*.

In der Auseinandersetzung mit ausgewählten Predigten, die wir einschlägigen Predigtzeitschriften entnommen hatten, zeigte sich – was wenig verwunderlich, aber keineswegs belanglos ist –, dass darin mehr oder weniger an Mt 25,31–46 und immer auch an Bekenntnistraditionen oder an diversen anderen Texten, Ideen, Fragen und Umständen (wie z. B. Vorgaben des Kirchenjahres) angeknüpft wird. Solche Anknüpfung beinhaltet freilich ein Doppeltes. Zunächst bedeutet es *auszuwählen*: Das eine wird aufgenommen und das andere fallengelassen, eines wird herbeigezogen, anderes kommt gar nicht in den Blick. Doch das ist nur die eine Seite der Medaille. Nicht alle Predigten am selben Sonntag und zum selben biblischen Text beinhalten dieselben Anknüpfungen, doch selbst wo dieselben Anknüpfungspunkte auftreten, geschieht das Anknüpfen nicht in derselben Weise. Das eine ist, *dass* an die-

⁷ Vgl. Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/3), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1997, 521–530.

⁸ Nach Dorothea Sattler, Eigene Vorarbeiten, in: Antrag (s. Anm. 4).

sem oder jenem angeknüpft wird, das andere, *wie* oder – was im Folgenden im Fokus der Überlegung stehen wird – *wozu* daran angeknüpft wird.

Formal gesprochen, ist Anknüpfung ein responsives, antwortendes Geschehen, worin ich zwar nicht erfinde, *worauf* ich antworte, aber bis zu einem gewissen Grad stets, *was* ich antworte.⁹ Nun gilt zwar für die Predigt in besonderer Weise, dass sie nicht voraussetzungslose Rede ist, nichtsdestoweniger ‚ereignet‘ sie sich in der Weise des Anknüpfens, worin das, *worauf* eingegangen wird, zwar – insofern es Fragerichtungen, Kriterien, Lösungspfade, Imperative u. a. m. anbietet – ‚die Antwort‘, d. h. Inhalt und Intention der Predigt, vorzeichnet, aber nicht determiniert, so dass ‚das Antworten‘, d. h. die jeweilige Realisierung eschatologischer Rede in der Predigt, unvermeidlich auch *kreative* Züge annimmt.

Das Analyse-Instrument, das Jutta Koslowski und ich ausgehend von diesem letztlich sehr einfachen Modell entwickelt haben, ist gleichwohl erst im Verlauf von mehreren Testläufen entstanden.¹⁰ Einerseits wurde es vereinfacht und eine anfänglich wesentlich höhere Komplexität reduziert; ursprünglich war nämlich noch vorgesehen, zu erfassen, an welcher Stelle der Predigt (Anfang, Mitte, Schluss) woran wie angeknüpft wird. Andererseits wurden die Kategorien, aus denen es gefügt ist, ausdifferenziert, und zwar immer auch schon ausgehend von einschlägigen Predigten. Wir hofften auf diese Weise, ein nicht nur gut handhabbares, sondern auch dem konkreten Forschungsgegenstand angemessenes, textnahes Instrument zu gewinnen.

Im Einzelnen setzt sich das Analyse-Instrument aus sieben Kategorien zusammen, die bezeichnen, *woran* angeknüpft wird:

- (A) Anknüpfung am Predigttext
- (B) Anknüpfung an anderen biblischen Texten
- (C) Anknüpfung an der eigenen Person
- (D) Anknüpfung an die (impliziten) Zuhörer/-innen
- (E) Anknüpfung an Zeitgeschichte, Gesellschaft, Politik
- (F) Anknüpfung an Theologie, Liturgie, Kirche
- (G) Anknüpfung an weiteren Quellen der Deutung (z. B. Literatur, Kunst, Psychologie)

⁹ Vgl. zum theoretischen Hintergrund: Reinhard Feiter, *Antwortendes Handeln. Praktische Theologie als kontextuelle Theologie – ein Vorschlag zu ihrer Bestimmung in Anknüpfung an Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität*, Münstersches Informations- und Archivsystem für multimediale Inhalte 2010, siehe unter http://miami.uni-muenster.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-5311/habil_feiter.pdf (letzter Zugriff: 09.09.2013).

¹⁰ Vgl. dazu auch: Jutta Koslowski, *Die Rede vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) und die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Eine Predigtanalyse im interkonfessionellen Vergleich*, in: *Pastoraltheologische Informationen* 29 (2009) 2, 126–152. – Neben Jutta Koslowski war daran als Studentische Hilfskraft Frau Karin Stremlau beteiligt.

Hierzu kommen sechs weitere Kategorien, die erfassen, *wozu* daran angeknüpft wird bzw. welche Funktion die betreffende Anknüpfung für die Entwicklung und Profilierung des Predigt-Gedankens hat:

- (I) Wecken von Aufmerksamkeit
- (II) Erklärung, Sachinformation
- (III) Argument *pro* und *contra*, Problematisierung
- (IV) Veranschaulichung, Beispiel
- (V) Lösungsangebot, Trost, Bekenntnis
- (VI) Handlungsaufforderung, Mahnung, Direktive

In der Kombination dieser zwei Kategorienreihen ergeben sich nun 42 mögliche Kombinationen oder Anknüpfungsprofile, die mithilfe des folgenden Rasters respektive Analyse-Protokolls erfasst werden:

Predigt zu Bibelstelle _____ © Seminar für Pastoraltheologie WWU Münster - Koslowski
gehalten wann _____ **wo** _____ **von wem** _____
veröffentlicht in _____
analysiert von _____ **am** _____

		Welche Funktion hat dies für die Entwicklung des Predigtgedankens?					
		I	II	III	IV	V	VI
		Wecken von Aufmerksamkeit	Erklärung, Sachinformation	Argument pro und contra, Problematisierung	Veranschaulichung, Beispiel	Lösungsangebot, Trost, Bekenntnis	Handlungsaufforderung, Mahnung, Direktive
Anknüpfungen	A	Predigttext					
	B	anderen biblischen Texten					
	C	eigener Person					
	D	(impliziten) ZuhörerInnen					
	E	Zeitgeschichte, Gesellschaft, Politik					
	F	Theologie, Liturgie, Kirche					
	G	weiteren Quellen der Deutung (z.B. Literatur, Kunst, Psychologie...)					

Anmerkungen

Für die konkrete Durchführung einer solchen Predigtanalyse wird der schriftlich vorliegende Text zunächst in Satzeinheiten unterteilt und werden diese fortlaufend nummeriert. Sodann werden in der Predigt einzelne Wörter bzw. Wortgruppen in verschiedenen Farben markiert, um sie den Kategorien A bis G zuweisen zu können. Es muss dabei nicht jedes Textelement einer dieser Kategorien zugeordnet werden, andererseits sind auch mehrfache Zuordnungen nicht ausgeschlossen. In einem weiteren Schritt werden diese markierten und bestimmten *Anknüpfungen an ...* sodann einer Funktion, der *Anknüpfung zu ...*, zugeordnet. Indem im Raster aber für jede Kombination die betreffende Satznummer notiert wird, wird ebenso die Häufigkeit des betreffenden Anknüpfungsprofils erhoben wie die vorgenommene Analyse nachvollziehbar bzw. überprüfbar wird. Geplant war, um die große Anzahl von Predigten auswerten zu können, dafür das Statistik-Programm IBM SPSS einzusetzen.

III.

Was uns vorschwebte, war so etwas wie eschatologisch-homiletische „Handlungsprofile“ (Frank Michael Lütze) oder auch „Fingerabdrücke“ (Wilfried Engemann, mit Rekurs auf Reinhard Wonneberger und Hans Peter Hecht) zu erheben.¹¹ Diese hätten dann in der ausführlicheren Analyse ausgewählter signifikanter Predigten noch weitergehender bestimmt und innerhalb des Forschungsverbundes mit der systematischen und biblischen Theologie in einen kritischen Austausch gebracht werden sollen.

Leider ließ sich das Unternehmen nicht realisieren. Das Gesamtprojekt fand keine Förderung. Sein homiletischer Teil konnte bis heute aber auch nicht für sich durchgeführt werden. Gemessen an der ursprünglichen Absicht, bliebe es auch nur ein Torso, da ihm die biblischen und systematischen Gesprächspartnerinnen und -partner verlorengegangen sind. Nichtsdestoweniger mag der methodische Ansatz einiges Licht auf Predigten werfen und in anderen Kontexten aufgegriffen und weiterverfolgt werden.

¹¹ Vgl. Frank Michael Lütze, *Absicht und Wirkung der Predigt. Eine Untersuchung zur homiletischen Pragmatik* (Arbeiten zur praktischen Theologie 29), Leipzig 2006; Wilfried Engemann, *Einführung in die Homiletik* (UTB 2128), Tübingen ²2011.

Prof. Dr. Reinhard Feiter
Seminar für Pastoraltheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster
Hüfferstr. 27
D - 48149 Münster
Fon: +49 (0)251 83-28382
Fax: +49 (0)251 83-30037
eMail: feiterr(at)uni-muenster(dot)de
Web: <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/pastoral/feiter.html>

Seelsorge als Lebensbegleitung anlässlich der Taufe

Ich beginne mit zwei wichtigen Ergebnissen der Berner Tauf-Untersuchung¹ und stelle dann die Frage in den Mittelpunkt, wodurch Seelsorge als Lebensbegleitung anlässlich der Taufe ermöglicht oder auch verhindert wird.²

1. Einstieg

1.1 Betroffene suchen sinnvolle Lebensbezüge der Taufe

Viele Interviews zeigen, dass die Beteiligten (z. B. Taufeltern und Paten) enttäuscht reagieren, wenn sie die Taufgespräche als „mechanisch“, als „Abhaken“, als „amtsmäßig“ und „formell“ erleben. Sie sind oft nicht mehr bereit, sich einfach in etwas einzufügen, was kirchlich vorgegeben erscheint. Sie erwarten (auch wenn das nicht immer gleich sichtbar wird), als *eigenständiges* Gegenüber ernst genommen zu werden und haben sich nicht selten über das Internet schon etwas kundig gemacht.

Ein Elternpaar berichtet z. B. anerkennend von ihrem Taufgespräch: „Der Pfarrer war sehr sensibel und hat das genau so aufgenommen. Das Gespräch war intensiv. Zu ihm haben wir den Draht gefunden.“³ Wie dieses Paar möchten viele Eltern/Täuflinge/Paten, *wenn* sie in der Taufvorbereitung die Möglichkeit dazu bekommen, zur Taufe einen für sie relevanten *Zugang* finden. Dies geschieht meistens nicht einfach so, nicht von selbst.

¹ Christoph Müller, Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals (Praktische Theologie heute 102), Stuttgart 2010. Für eine knappe Einführung vgl. Christoph Müller, Taufe, in: Wilhelm Gräßl – Birgit Weyel (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 698–710. – Im Fokus der Forschungen stand die Taufe in einigen reformierten, aber auch römisch-katholischen Schweizer Kirchen. Ein starkes Gewicht lag auf den Tauf-Gesprächen, wobei allerdings die Tauf-Gottesdienste fast immer auch im Blick der Befragten waren. Die Untersuchung fand im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 52 statt und basierte auf über 80 Interviews mit Betroffenen, 26 Expert(inn)en-Interviews, Rollenspielen in Pfarrerweiterbildungen, Visionierungen von Tauf-Gottesdiensten, Dokumentation von Tauf-Erinnerungsfeiern, von Unterrichtseinheiten zur Taufe und Interviews mit Lehrpersonen, Untersuchungen zu den Taufrodeln in fünf Berner Kirchgemeinden (zum Taufalter der Getauften) und zwei quantitativen Umfragen.

² Viele Aspekte der von mir angesprochenen Phänomene erfordern weitere empirisch-theologische Untersuchungen. Unser Wissen in diesem Bereich der „gelebten Religion“ ist noch sehr begrenzt.

³ Müller, Taufe (s. Anm. 1) 146.

Ich habe für diesen wichtigen Sachverhalt den Begriff der „*enabling conditions*“ übernommen.⁴ Von diesem Begriff aus stelle ich die Frage nach dem Ermöglichungsgrund, nach den *Bedingungen*, die unabdingbar sind, damit das, was in Taufbegegnungen ermöglicht werden soll, nicht verstellt wird. Das heißt im vorliegenden Zusammenhang: Wenn die Betroffenen in der Taufvorbereitung (ebenso im Taufgottesdienst und in Tauferinnerungsfeiern) die Möglichkeit der eigenen Partizipation bekommen, zeigt sich, dass sich die meisten direkt Beteiligten darauf einlassen. Dabei wird entscheidend (so wird in der Untersuchung deutlich) ob für sie ein *überzeugender Lebensbezug* spürbar und sichtbar wird.

Wenn die Betroffenen die Erfahrung machen, dass dies auch im Raum der Kirche und des christlichen Glaubens möglich ist, ist es für sie nicht selten eine beglückende Überraschung. In dieser überraschenden Erfahrung wird die Sehnsucht vieler Kirchenmitglieder nach einem lebensstauglichen Glauben aufgenommen – und ihre Sehnsucht danach, dass sie ein Ritual des christlichen Glaubens als *Lebensbegleitung* erleben können und selber daran beteiligt sind, auf gleicher Augenhöhe mit der Seelsorgerin. Möglicherweise war diese Sehnsucht ein Grund dafür, noch *nicht* aus der Kirche auszutreten (was mir in manchen Fällen erstaunlicher und weniger naheliegend erscheint als ein Kirchen-Austritt).

1.2 Irreführende Klischees und Vorurteile

Es ist eines der wichtigsten Ergebnisse unserer empirischen Forschungen, dass verbreitete Klischees *nicht* bestätigt werden konnten, Klischees wie diejenigen, dass die meisten Leute ihre Kinder gedankenlos taufen lassen; dass es ihnen vorwiegend um ein oberflächliches und sprachloses Mitmachen eines noch bestehenden Brauches gehe, um (an Aberglauben grenzende) magische Erwartungen oder um ein bloßes Familien-*Happening*.

Auch das verbreitete Klischee, dass die meisten Taufeltern den Pfarrer oder die Seelsorgerin als Ritualisten oder Magierinnen oder als Erfüllungshelfen für Tauf-Events missbrauchen, die möglichst wenig mit christlichem Glauben zu tun haben sollen, wurde nicht bestätigt.

Was sind die Hintergründe solcher Klischees, die ebenso irreführend sind wie hartnäckig wiederholt werden (manchmal auch von den Beteiligten)? Und umgekehrt: Was macht Seelsorge als Lebensbegleitung bei Taufen möglich?

⁴ Der Ausdruck wurde von Uma Narayan im Zusammenhang der *care-justice*-Diskussion eingebracht; vgl. Carola Meier-Seethaler, *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 1997, 218.

2. Was Seelsorge als Lebensbegleitung möglich macht

Bevor ich inhaltlich auf einige Bedingungen eingehe, die wichtig sind, damit Seelsorge als Lebensbegleitung im Zusammenhang der Taufe *möglich* und vielleicht überhaupt erst *initiiert* werden kann, erläutere ich den Begriff „*enabling conditions*“.

2.1 „*Enabling conditions*“

Der Begriff legt vorerst einen Schwerpunkt auf das „*Wie*“ – und dieses *Wie* erweist sich immer auch als ein *Aspekt des „Was“*. Sowohl die Interviews mit Eltern, Paten, Täuflingen und Großeltern als auch die Expertinnen- und Expertengespräche haben immer wieder vor Augen geführt: *Wie* die Taufe vorbereitet und durchgeführt wird, *wie* Menschen einen Zugang zur Taufe finden und *wie* gemeinsame Deutungsprozesse zustande kommen – das sind alles elementare Aspekte, Zugänge und Konkretisierungen des ‚*Inhalts*‘ der Taufe. Das „*Wie*“ bezeichnet also nicht bloß etwas Äußerliches, dem nur eine untergeordnete Bedeutung zukommen dürfte. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen „*Wie*“ und „*Was*“ verweist vielmehr auf ein elementares Spannungsverhältnis. Ziel ist ein sorgfältiger und kreativer Umgang mit dieser Ambivalenz.⁵

Anders gesagt: Die Missachtung dieser Ambivalenz, der nachlässige und unreflektierte Umgang mit dem „*Wie*“ bedeutet gleichzeitig die Missachtung, Verdunkelung und Verzerrung der Tauf-„Verkündigung“.

Im Folgenden spielt die Auswertung der Expertinnen- und Experteninterviews eine wichtige Rolle. Die Seelsorgerinnen und Pfarrer initiieren und prägen in vieler Hinsicht das „*Wie*“ der Taufe. Sie haben Macht und empfinden manchmal auch Ohnmacht.

Gerade die Achtsamkeit auf Bedingungen klärt darüber auf, dass wir nicht alles *machen* können – und umgekehrt: Gerade dort, wo der Anschein erweckt wird, als ob es nur oder primär um „*Inhalte*“, um das „*Was*“ geht, wo also das Spannungsverhältnis einseitig aufgelöst wird, liegen Amtsanmaßung und Machtmissbrauch besonders nahe. Betroffene berichten davon.

Es scheint mir eine zentrale Aufgabe der Praktischen Theologie zu sein, die *enabling conditions* sorgfältig zu erkunden und die gegenwärtigen Bedingungen der Möglichkeit von seelsorglicher Lebensbegleitung wahrzunehmen, zu reflektieren und einen sachgemäßen Umgang damit einzuüben – in einem

⁵ Zu dem hier von mir ins Spiel gebrachten Ambivalenz-Konzept vgl. Walter Dietrich – Kurt Lüscher – Christoph Müller, *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, Zürich 2009.

unabschließbaren Prozess. Es geht darum, sich den vielschichtigen, oft nahe-
liegenden, manchmal auch schwierigen, komplexen, widersprüchlichen und
ambivalenten Wahrnehmungen zuzuwenden, die dazu führen, dass Perspek-
tiven und Erfahrungen des christlichen Glaubens und eine christliche Seel-
sorge überhaupt *zugänglich* werden können – und umgekehrt: sorgfältig und
unvoreingenommen zu fragen und zu prüfen, wodurch solche Zugänge und
Entdeckungen *erschwert oder verhindert* werden.

2.2 Thesen zu den „*enabling conditions*“ – empirische Herausforderungen und theologische Optionen

These 1: Seelsorge als Lebensbegleitung kann möglich werden, wenn negative self-fulfilling prophecies aufgelöst werden.

Bei den Pfarrpersonen zeigen sich sehr unterschiedliche Einschätzungen
(und entsprechende Wahrnehmungen) der Taufeltern. Manche Pfarrpersonen
berichten von einer grundlegenden Veränderung ihrer Wahrnehmung und
von der Einsicht, dass sie mit ihrer früheren Einschätzung den Leuten nicht
gerecht wurden und voreilige Beurteilungen und Wertungen eine offene
Kommunikation fast unmöglich gemacht hatten. Eine Pfarrerin erzählt:

„Ich kenne viele Kollegen, die sagen: ‚Jää, die Leute wollen ja gar nicht wirklich oder
wissen gar nicht wirklich, worum es geht‘ – so etwas von oben herab! [...] Ich empfin-
de es eigentlich als etwas ganz Schönes, wenn die Leute ihre Kinder zur Taufe brin-
gen. Und ich finde, es ist auch unsere Aufgabe, diesem Ereignis dann Gewicht zu ge-
ben. Und wenn das nicht passiert, finde ich dies sehr schade. Es entsteht dann eine
Wechselwirkung, oder? [...]“⁶

Solange Seelsorgerinnen und Seelsorger davon überzeugt sind, dass die El-
tern in der Regel an der Taufe und dem christlichen Glauben eigentlich *nicht*
interessiert sind, finden sie meistens auch Beweise dafür, dass dem so ist.
Die Wahrnehmung ist entsprechend programmiert und bestätigt fortlaufend
die Überzeugung. Den Leuten bleibt diese Überzeugung nicht verborgen, und
sie stellen sich oft darauf ein.

In der Terminologie von Paul Watzlawick kann von *self-fulfilling prophecies*,
von selbsterfüllenden Prophezeiungen oder Voraussagen gesprochen werden.⁷

⁶ Müller, Taufe (s. Anm. 1) 68.

⁷ Paul Watzlawick, Selbsterfüllende Prophezeiungen, in: ders. (Hg.), Die erfundene Wirk-
lichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?, München 1981, 91–110 [¹⁸2002 in
der Serie Piper; Neuauflage 2008]. Ein eindrückliches oder auch erschreckendes Bei-
spiel bringt David L. Rosenhan aus der Psychiatrie (David L. Rosenhan, Gesund in kran-
ker Umgebung, in: ebd. 111–137). – Selbsterfüllende Prophezeiungen müssen nicht nur
abwertend und negativ wirken, sondern können auch zu einem „produktiven Erkenntnis-
aspekt“ werden, so Wilfried Härle, Self-fulfilling Prophecy. Beobachtungen und Überle-

Wenn Theologinnen und Theologen auf ihre (negativen) selbsterfüllenden Prophezeiungen aufmerksam werden, nehmen sie die an der Taufe Beteiligten *anders* wahr und entdecken *Anderes*, z. B. spezifische religiöse Kompetenzen der Beteiligten und spannende Laien-Theologien.⁸ Es hat mich in vielen Interviews mit Expertinnen und Experten beeindruckt, dass Pfarrer und Pfarrerinnen davon berichten, wie Begegnungen mit den an der Taufe Beteiligten, die nicht durch negative selbsterfüllende Voraussagen verstellt wurde, zu einem theologiegenerativen Ort wurden, z. B. zu beidseitigen Aha-Erlebnissen und Einsichten in Bezug auf die trinitarische Taufformel.

These 2: Seelsorge als Lebensbegleitung kann möglich werden, wenn die Beteiligten von Seiten der Seelsorger/-innen und Pfarrer/-innen die Bereitschaft und Praxis von Perspektivenwechseln und Mehrsprachigkeit erfahren – in Begegnungen auf gleicher Augenhöhe. Solche Begegnungen setzen eine lebensnahe Erschließungshermeneutik in Gang. Was als Traditions-Abbruch erschien, kann sich als Traditions-Umbruch erweisen.

Viele Pfarrerinnen und Pfarrer unterstreichen in den Interviews, dass erst bewusste Perspektivenwechsel⁹ ihnen ermöglichten, unverstellter wahrzunehmen, was Taufeltern (bzw. Kindern, Jugendlichen oder erwachsenen Täuflingen) wichtig ist, wenn sie zur Taufe kommen, und wovon *sie*, die Betroffenen, erzählen; dass ihnen als Seesorgerinnen und Seelsorger also erst ein bewusster Perspektivenwechsel ermöglichte, eine kritische Distanz zur eigenen Perspektive zu gewinnen. Eine Pfarrerin sagte im Interview, entscheidend sei für sie,

„dass ich wirklich zuhöre, was mir diese Leute erzählen, was sie berührt, was sie umtreibt, was sie ängstigt im Zusammenhang mit diesem Kind. [...] Also dass ich da außerordentlich aufmerksam zuhöre und auch zwischen den Zeilen zu entschlüsseln versuche. Und das dann auch so aufzugreifen und ihnen zurückzugeben, dass sie merken, sie dürfen das alles sagen und sie dürfen sie haben, diese Ängste und Zweifel und Freude und so. Also dass dies alles Platz hat in ihrem Leben und haben soll, dass sie das ja nicht unterdrücken sollen und so. Das, denke ich, ist eine ganz wichtige Kompetenz.“¹⁰

gungen zum produktiven Erkenntnisaspekt, in: ders. (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999, 1–16.

⁸ Spannende Einsichten dazu finden sich bei Armin Nassehi, *Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des RELIGIONSMONITORS*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh, 113–132.

⁹ Vgl. dazu auch Christoph Müller, *Perspektivenwechsel. Wie die Sicht der Leute die Taufpraxis von Pfarrerinnen und Pfarrern verändert*, in: *Arbeitsstelle Gottesdienst* 21 (2007) 3, 25–35.

¹⁰ Müller, *Taufe* (s. Anm. 1) 66.

Es ist ein neues *Sprachen-Lernen*. Dabei geht es jetzt nun nicht um die alten Sprachen, die unabdingbar sind, um biblische Texte und ihre Wirkungsgeschichte in ihren kulturellen Kontexten zu verstehen, sondern um *heutige* Sprachen – die unabdingbar sind, um die Texte der Leute als immer auch fremde Texte zu respektieren und sich einzugestehen, zuerst einmal noch ein gutes Stück weit Analphabet zu sein.

So finden sich in fast allen Elterninterviews Beispiele, wie Transzendenz-erfahrungen in einer oft „diesseitig“ erscheinenden Sprache zum Ausdruck kommen, wenn sie etwa von Schwangerschaft und Geburt erzählen.

Wird den Eltern die Möglichkeit eröffnet, ihre spezifischen Erfahrungen, Gefühle, Überlegungen und Fragen in ihrer *eigenen* Sprache ins Spiel zu bringen (und diese anderen Sprachen respektiert werden), kann ein Gespräch in Gang kommen, in dem gemeinsam neue Aspekte und Erweiterungen der biblischen und kirchlichen Deutungstraditionen der Taufe entdeckt werden. Ebenso werden Vertiefungen und Erweiterungen der individuell-biografischen Deutungen der Taufeltern (bzw. Täuflinge) möglich. Auch die empirisch-theologische Untersuchung von Regina Sommer zeigt, dass solche individuellen und meistens nicht von kirchlichen Sprachmustern geprägten Such- und Aneignungsprozesse oft beeindruckend sind.¹¹ Empirisch-theologische Arbeit hat sich hier als hilfreich erwiesen.

„Empirie dient der notwendigen Demut. Empirisches Erarbeiten und Erschließen von Berufs- und Lebensgeschichten übt ein in die Wiedergewinnung von Dialogfähigkeit auf gleicher Augenhöhe mit denjenigen, die von der Theologie Lebensbegleitung und Lebensbewältigung erwarten. Demütige Theologie schenkt der Alltagswelt des Menschen und seiner alltäglich gelebten Lebensgeschichte diejenige Aufmerksamkeit, die Gott ihr mit seiner eigenen Niedrigkeit von sich aus erwiesen hat.“¹²

Es kann befreiend sein, über die Erfahrung einer gemeinsamen „Suchbewegung der Besitzlosen“¹³ einen vertieften Zugang zum christlichen Glauben zu finden.

¹¹ Regina Sommer, *Kindertaufe – Elternverständnis und theologische Deutung* (Praktische Theologie heute 102), Stuttgart 2009. – Überaus aufschlussreich ist auch die Arbeit von Claudia Graf, „Gotte und Götti“. Eine empirisch-theologische Untersuchung zur Taufpatenschaft, Bern [Dissertation an der CTheol. Fakultät der Universität Bern 2007 unter http://www.zb.unibe.ch/download/eldiss/07graf_c.pdf (letzter Zugriff am 09.09.2013)].

¹² Michael Schibilsky, *Theologie als ars vivendi*, in: Eilert Herms (Hg.), *Leben. Verständnis. Wissenschaft. Technik. Kongressband des IX. Europäischen Kongresses für Theologie*, Gütersloh 2005, 411–420, hier 414.

¹³ Hans-Günter Heimbrock, *Wahrheit der Besitzlosen. Zu Reichweite und Nutzen rhetorischer Reflexion für die Theologie*, in: Susanne Göpferich – Elżbieta Kucharska-Dreiß – Peter Meyer (Hg.), *Mit Sprache bewegen. Festschrift für Prof. Dr. Michael Thiele zu seinem 65. Geburtstag*, Insingens 2012, 281–293, hier 286.

Solchen wechselseitigen Suchbewegungen anhand von Gesprächsprotokollen der Seelsorger und Seelsorgerinnen nachzugehen (z. B. in regelmäßigen Intervisions-Treffen), erweist sich als überaus aufschlussreich – den Erschließungsprozessen kommt oft eine „theologische Dignität“¹⁴ zu. Es sind ernsthafte Entwürfe, die „tief in die existentielle Welt- und Lebensdeutung“ hineinreichen¹⁵, oft voll Staunen und Dankbarkeit. Dieses Staunen, z. B. die Konfrontation mit dem Wunder von Schwangerschaft und Geburt oder ein starkes Gespür für die Verletzlichkeit des Lebens haben nicht selten eine Beunruhigung zur Folge, die bisher wie selbstverständlich geltende Lebenseinstellungen und Weltbilder verunsichert oder gar umstürzt. Eine andere Wirklichkeit ist der (vermeintlich) ‚normalen‘ ins Wort gefallen.

Die Begegnung zwischen Betroffenen und Seelsorgerinnen kann glücken, wenn beide Seiten ihre jeweiligen (auch theologischen und religiösen) Kompetenzen wahrnehmen und einbringen können. Beide verändern sich dadurch. Dadurch verändert und differenziert sich auch das Taufverständnis – auf beiden Seiten. Andererseits: Wenn nicht beide voneinander lernen, wenn nicht beide voneinander etwas Wichtiges geschenkt bekommen, ist die Begegnung missglückt. Die Meinung, dass die Leute nur einen Service und bedient werden wollen, ist nach unseren Untersuchungen das Produkt missglückter Kommunikation – und dies einseitig den Taufeltern anzulasten, betont den Kommunikations-Bruch.

Ich halte es für ein wichtiges Ziel theologischer Bildung und Ausbildung, dafür zu sensibilisieren, dass manche Phänomene, die zuerst von einer bestimmten theologischen Position oder kirchlichen Frömmigkeit aus als Traditions-*Abbruch* erscheinen, von anderen Voraussetzungen aus als Traditions-*Umbruch* und neue Erschließung von Tauftraditionen in Sicht kommen.¹⁶

¹⁴ Sommer, Kindertaufe (s. Anm. 8) 347. – Es erscheint deshalb oft als unangemessen, den Eltern mangelnde Bewusstheit im Umgang mit der Taufe oder pauschal mangelnde Sprachfähigkeit zu unterstellen.

¹⁵ Johannes Först, Die unbekannte Mehrheit. Sinn- und Handlungsorientierungen ‚kasualienfrommer‘ Christ/inn/en, in: Johannes Först – Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur ‚Kasualienfrömmigkeit‘ von KatholikInnen. Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006, 13–53, hier 50.

¹⁶ Ich finde die Sicht des Religionssoziologen Karl Gabriel erhellend und überzeugend. Er schreibt: „Was gegenwärtig als Traditionsabbruch erlebt wird, lässt sich besser als Auflösung einer bestimmten, historisch gewordenen Form der Verflechtung von Tradition und Modernität begreifen [und als] Entstehung neuer Formen der Verflechtung von Tradition und Modernität“. Die Traditionskrise ist demnach auch (von Amtskirchen und entsprechender Theologie) hausgemacht. Tradition wird (häufiger als vermutet) nicht abgebrochen, sondern vollzieht sich anders als gewohnt, „nämlich nicht in der Form der Identifikation mit der traditionstragenden Institution, sondern in kritischer und institutionsdistan-

Nicht selten werden bei der Rede vom Traditionsabbruch vergangene Zeiten *verklärt und geschönt*. Wir können z. B. beim Schweizer Dichter Jeremias Gotthelf lernen, dass die Leute früher nicht einfach viel näher an den biblischen Überlieferungen waren als die Menschen heute. Sie mussten zwar Text um Text auswendig lernen, viel beruhte auf kirchlichem Zwang, aber das, womit sie wirklich *lebten*, entsprach durchaus nicht einfach den Erwartungen der Kirche und ihrer Theologen.¹⁷

Ich finde es in diesem Zusammenhang auch wichtig, darauf aufmerksam zu machen, dass Traditionsabbrüche auch heilsam sein können (wie viele kirchliche Reformbewegungen zeigen) – und zur Wiederentdeckung eliminiertes oder vergessener Traditionen führen (z. B. zur Wiederentdeckung der Tauftradition von Gal 3,26ff.).¹⁸ Und es gibt jahrhundertealte Traditionen, die zum Glück endlich abgebrochen werden (wie z. B. die unsäglichen und auch in ihren Wirkungen grausamen Behauptungen über das Schicksal der ungetauften Kinder).¹⁹

These 3: Seelsorge als Lebensbegleitung kann möglich werden, wenn Kommunikationsumstände und Machtverhältnisse beachtet werden.

Perspektivenwechsel und das Wagnis der Erschließungshermeneutik gehen meistens mit der Einsicht einher, dass die *Kommunikationsumstände*²⁰ beim Taufgespräch für die Eltern (und Paten) sehr anders sind als für die Liturginnen und Liturgen. Für Letztere ist es ein Gespräch unter vielen, für Erstere ist es oft eine unbekannte und herausfordernde Situation.²¹

Nicht unterschätzt werden dürfen dabei die *Machtverhältnisse* – und die befreiende Kraft des Abgebens bzw. Teilens von Macht. Wenn die Eltern nicht wissen, was sie im Taufgespräch erwartet und sich auch nicht auf etwas einstellen und sich vorbereiten können, sind sie viel stärker von der Pfarrperson abhängig, als wenn sie die Gelegenheit bekamen, z. B. einen Taufspruch

zierter Form“. Karl Gabriel, Zukunftsfähigkeit der Theologie – Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, in: Karl Gabriel u. a. (Hg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie, Paderborn 1999, 7–15, hier 12.

¹⁷ Aufschlussreich dazu ist die Monografie von Albert Brüscheiler, Jeremias Gotthelfs Darstellung des Berner Taufwesens, volkscundlich und historisch untersucht und ergänzt, Bern 1926.

¹⁸ Vgl. Müller, Lebensperspektive (s. Anm. 1) 219 und 225–229.

¹⁹ Vgl. Müller, Lebensperspektive (s. Anm. 1) 230.

²⁰ Dazu Wilfried Engemann, Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003, 199f. und 267f.

²¹ Hilfreiche, lebensnahe und kenntnisreiche Hinweise zum Kasualgespräch am Beispiel des Trauergesprächs finden sich bei Christoph Stebler, Die drei Dimensionen der Bestattungspredigt. Theologie, Biographie und Trauergemeinde, Zürich 2006, 161–170. Viele Gesichtspunkte und Einsichten sind auch für das Taufgespräch wichtig.

auszuwählen oder sich zu möglichen Taufversprechen oder -gebeten Gedanken zu machen.²²

Eine Pfarrerin zeigte sich im Expertinneninterview darüber erstaunt, dass ihre Kolleginnen und Kollegen oft gar nicht realisierten, was es für Menschen bedeute, mit einer vielfach unbekanntem Kirchenvertreterin über persönliche Dinge zu sprechen. Sie sagte:

„Das darf man wohl schon nicht unterschätzen, dass jemand von inneren Sachen wie Religiosität mit jemand Fremdem spricht. Bei einem Erstgespräch. Das ist vielleicht schon eine hochkomplexe Sache (lacht).“²³

These 4: Seelsorge als Lebensbegleitung kann möglich werden, wenn für die Beteiligten kasuell evidente Lebensbezüge der Taufe und damit auch ein für sie nachvollziehbares Sakramentsverständnis zugänglich werden.

Es ist ein von Pfarrpersonen und Kirchenleuten häufig geäußertes Vorwurf, Taufe sei nur noch eine Familien- oder Namensfeier, die Leute wollten mit der Taufe vor allem ihre Familie, sich selbst oder ihren Nachwuchs zelebrieren, oder es gehe ihnen um magische oder gar abergläubische Erwartungen an das Taufritual.

Ich habe in Pfarrerweiterbildungskursen häufiger solche Vorwürfe aufgenommen und die Pfarrerinnen und Pfarrer gebeten, die Situationen möglichst präzise zu schildern, in denen sie diesen Eindruck bekamen. Wir haben dann diese Situationen als Rollenspiel aufgenommen – und es haben sich stets alternative Gesprächsverläufe gezeigt, die das anfängliche Urteil nicht bestätigten. Oft wurde sichtbar, dass die betreffende Pfarrperson wahrscheinlich einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung auf den Leim gegangen war. Häufig zeigte sich auch, dass sie die Frage nach *enabling conditions* ignorierten, also das Achten auf die Bedingungen für Taufgespräche auf gleicher Augenhöhe – und im Medium der Lebenswirklichkeit. Fast immer wurde auch deutlich, dass die Eltern versuchten, z. B. mit dem Familienbezug der Taufe und dem, was die Pfarrer als „magische Erwartungen“ interpretierten, *wenigstens für sich selbst* einen Lebensbezug der Tauffeier herzustellen. Es bestätigte sich, dass, wie Kristian Fechtner es formuliert, die Taufe „eine spezifische Lebenssituation (sucht), in der sie ihre Bedeutung entfaltet“²⁴.

²² Vorgängige Kontakte und Absprachen geben auch der Pfarrperson mehr Sicherheit. Sie weiß dann z. B., dass die Besuchszeit günstig ist, dass beide Eltern (und möglicherweise auch die Paten) teilnehmen, und kann auch kommunizieren, wie sie sich das Gespräch vorstellt.

²³ Müller, Taufe (s. Anm. 1) 67.

²⁴ Kristian Fechtner, Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung, Gütersloh 2003, 87.

Die alternativen Spielverläufe untermauern ein Ergebnis unserer Untersuchungen: Viele Eltern möchten Familienfeier und Sakrament aufeinander beziehen, also nicht Familienfeier *oder* Sakrament, sondern eine Familienfeier, die über sich hinaus weist und *in einem weiten Horizont* steht. Zwischen Taufe als „Kasualie“ und Taufe als „Sakrament“ besteht dann ein kreatives Spannungsverhältnis. Es bricht zusammen, wenn einer der Pole weggebrochen wird.

Ein solcher Bruch wird praktiziert, wenn ein Sakramentsverständnis vertreten wird, das für die Betroffenen unzugänglich ist. Die Leute stellen dann (und Gotthelf berichtet aus seiner Zeit von analogen Phänomenen)²⁵ *selbst* einen Lebensbezug der Taufe her, der für sie Bedeutung hat, z. B. durch die Deutung der Taufe als Familien- oder Namensfest, durch die Verbindung der Taufe mit der Sehnsucht nach Geborgenheit und Schutz (was nicht voreilig als abergläubisch-magisch abgetan werden sollte!). Die Leute bringen, wie unsere Untersuchungen dokumentieren, noch erheblich vielfältigere Bedeutungszuschreibungen ins Spiel, sofern sie die Möglichkeit und den Raum dazu bekommen. Diese Bedeutungszuschreibungen sind, wenn sie beachtet werden, selten theologisch belanglos.

Ich halte es für eine basale pastorale und theologische Kompetenz, Raum zu schaffen für ein kreatives Spannungsverhältnis zwischen Taufe als „Kasualie“ und Taufe als „Sakrament“.²⁶

These 5: Seelsorge als Lebensbegleitung kann möglich werden, wenn sich Begegnungen mit christlichem Glauben und Kirche eröffnen, in denen lähmende Erfahrungen und fixierte Vorstellungen relativiert bzw. überwunden werden.

Ich nenne vier Erfahrungsbereiche, die mir typisch erscheinen für die Chance der Veränderung negativer Vorstellungen und Erfahrungen, also auch der Auflösung negativer *self-fulfilling prophecies*, die sich bei den Leuten eingenistet haben – aufgrund von Erfahrungen, die sie mit den real existierenden Kirchen, mit Taufgesprächen und Taufzeremonien oder auch mit anderen Kasualien machten.

²⁵ Die Rollenspiele bestätigten diesen Sachverhalt.

²⁶ Das setzt bei den Seelsorgerinnen ein Tauf-Credo (wie ich es nennen möchte) voraus, das beides wahrnimmt und aufeinander bezieht: ein lebensbezogenes und alltagstaugliches Sakramentsverständnis – und die Einübung der Erschließungshermeneutik als theologische Grundbewegung. Dass die kirchlichen Amtsträger eine im eigenen Leben verwurzelte und eigenständig vertiefte Beziehung zur Taufe haben, ist nicht selbstverständlich.

(1) „... kein Taufspruch, in dem das Wort ‚Gott‘ vorkommt“

Es ist mir gelegentlich selbst passiert, und manche Liturginnen und Liturgen haben ähnliches erzählt, dass nämlich die Eltern oder ein Elternteil oder jugendliche Taufwillige ihre Auswahl eines Taufspruchs damit begründeten, dass sie keinen Taufspruch wollen, in dem das Wort „Gott“ vorkommt.

Es gibt Amtsträger, die sich dadurch in ihrer Überzeugung bestätigt sehen, dass Taufeltern an einer wirklich christlichen Taufe nicht interessiert sind. Andere gehen davon aus, dass *sie* noch nicht verstanden haben, was hinter dem Entscheid oder der dringenden Bitte ihrer Gesprächspartnerinnen steht, und versuchen, sich zuerst auf die Perspektive der *Leute* einzustellen, auf *ihre* Lebensform, *ihre* Lebensmuster – im Wissen darum, dass Wörter mit äußerst gegensätzlichen Erfahrungen legiert sein können; z. B. bei Ausdrücken wie „Gott“ (oder auch „christlicher Glaube“) mit der Erfahrung von kirchlichem Desinteresse an ihnen selbst, mit unglaublichen Gottesbildern oder mit der Erfahrung von religiösen Deutungsmonopolen, Denkverboten und unbefragbaren Überzeugungen – und das möchten viele Eltern ihrem Kind auf keinen Fall mitgeben.

Ist dem so, und das scheint nicht selten der Fall zu sein, sehen sich die Taufwilligen ernst genommen, wenn sie erfahren, dass auch Pfarrer und Gemeindeleiterinnen solche giftigen Legierungen kennen. Es ist für sie befreiend zu hören, zu spüren und auch zu feiern, dass es *andere* Gottesbilder, *andere* Zugänge zum Glauben und *andere* Begegnungen mit Kirche gibt.

Dass (im Vergleich zur Zeit der Kirchen-Monopole) weniger „Basiswissen“ als (scheinbar) selbstverständlich gilt, kann auch zur Folge haben, dass weniger Klischees und lebensfeindliche Gottes- und Menschenbilder als selbstverständlich gelten – und es für Kinder wie Erwachsene hoch spannend wird, alte biblische und christliche Traditionen oder Symbole gemeinsam neu zu buchstabieren. Katechetinnen und Pfarrer berichten davon.

(2) *Befreiende diakonische Dimensionen*

Ich habe im Sommer 2009 an einer Tauffeier auf einer Innerschweizer Alp teilgenommen. In einem der Projekte der Luzerner Gassenarbeit²⁷ wurde es drogenabhängigen Müttern möglich gemacht, im Haus „Paradiesgässli“ in einem ruhigen Luzerner Quartier einen geschützten Ort der Begegnung und Begleitung zu finden.²⁸ Der Gassen-Seelsorger hatte in verschiedenen Ge-

²⁷ Zur Luzerner Gassenarbeit vgl. Sepp Riedener, Welche Kirche braucht die Stadt? Erfahrungen eines „Gassenpfarrers“, in: *Diakonia* 32 (2001) 358–363.

²⁸ Kirchliche Begegnungsräume implizieren auch eine bestimmte Weise der „Kommunikation des Evangeliums“. Es ist keine Nebensächlichkeit, wenn Menschen in Räume einge-

meinde-Gottesdiensten davon erzählt, dass diese Familien keine Paten finden, worauf sich Gemeindeglieder um dieses Amt bewarben und dann (sofern sie sich für die Aufgabe eigneten) von den Müttern auch als Götti und Gotte angefragt werden konnten. Drei Taufen wurden in einem eindrücklichen und schönen Gottesdienst und Fest gefeiert.

Ein zweites Beispiel: Eine allein erziehende Mutter sagt im Gespräch mit der Pfarrerin, die Taufe ihrer Kinder wäre ihr wichtig. Sie könne sich aber eine Taufe wegen der Kosten nicht leisten. Die beiden finden eine Lösung; so kann die Taufe in einem von der Kirchgemeinde gratis zur Verfügung gestellten Raum gefeiert werden. Die Pfarrerin war für solche Herausforderungen nicht unvorbereitet. Sie ist sich bewusst – und spricht es auch an – dass das Armutsrisiko in ihrer Kirchgemeinde ein immer größeres Thema wird. Die Taufe wäre für sie unglaublich, wenn diese Tatsache ignoriert würde, und der Kirchgemeinderat hat entsprechende Konsequenzen gezogen.²⁹

(3) Wem dienen kirchenrechtliche Regelungen?

Eine Auflösung negativer *self-fulfilling prophecies* und der entsprechenden Kommunikationsbrüche wird auch dort möglich, wo Menschen erfahren, dass kirchenrechtliche Bestimmungen für die Menschen da sind und nicht umgekehrt.

In der Berner Kirchenordnung gibt es auch im Zusammenhang der Taufe Ausnahmeregelungen aus „seelsorgerlichen Gründen“³⁰. Natürlich kann dies missbraucht werden (und es wird auch missbraucht, um Herausforderungen auszuweichen). Aber es sind, wenn die „seelsorgerlichen Gründe“ den Kern der Situation traf, auch neue und befreiende Erfahrungen von solidarischer Kirche möglich geworden.

laden werden, die auch wirklich einladend eingerichtet und nicht kalt, abweisend oder bloß funktional sind. Der langjährige Verantwortliche für die kirchliche Gassenarbeit in Luzern, Sepp Riedener, bringt es wie folgt auf den Punkt: „Für die Randständigen und Armen ist nur das Schönste gut genug.“ Zitat aus einem Gespräch mit Sepp Riedener.

²⁹ Zum Thema Kinderarmut in der Schweiz vgl. Caritas Schweiz (Hg.), Sozialalmanach 2012. Schwerpunkt: Arme Kinder, Luzern 2012. Ebenso kritische wie weiterführende Dokumentationen und Projekte finden sich im Sammelband von Johannes Eurich – Florian Barth – Klaus Baumann – Gerhard Wegner (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011.

³⁰ Kirchenordnung des Evangelisch-reformierten Synodalverbandes Bern-Jura-Solothurn vom 11. September 1990 (mit Berücksichtigung der Änderungen bis zum 30. November 2005), www.ref.ch/data/78/downloads/1358_fa1eba595eea9657b052e1fe283a8515.pdf (letzter Zugriff am 09.09.2013), Art. 37.

Seelsorgerinnen und Seelsorger aus anderen Kirchen haben mir, als ich sie nach ihrer Taufpraxis angesichts kirchenrechtlicher Vorgaben fragte, erzählt, dass sie solche „seelsorglichen Gründe“, und sei es als „Notstandsrecht“, in Anspruch nehmen³¹; es sei für sie oft kaum noch zu ertragen, wahrzunehmen, wie offiziell hochgehaltene Normen und die verantwortliche seelsorgliche Praxis im Zusammenhang der Taufe auseinander klaffen.

Die Frage ist, so zeigte sich in diesen Gesprächen, welche Botschaft Menschen in ihren konkreten Lebensbedingungen *de facto* hören, wenn ihr Taufwunsch zurückgewiesen wird, weil sie die kirchenrechtlichen Bedingungen nicht erfüllen.

Mir wurde auch in beklemmender Weise deutlich, dass der durch das Amtsverständnis mitbedingte Personalmangel vor allem in römisch-katholischen Gemeinden mancherorts eine seelsorgliche Begleitung auch bei bestem Willen der Verantwortlichen an der Basis unmöglich macht.³²

(4) Wahrnehmen von Familienkonflikten

Das Taufgespräch kann eine Möglichkeit darstellen, einen Zwist, der für die Seelsorgerin klar vor Augen liegt, anzusprechen – besonders wenn deutlich ist, dass der Konflikt direkte Konsequenzen für die Tauffeier haben wird. Ein gemeinsames Feiern wird nur dann möglich, wenn Konflikte nicht mehr unausgesprochen schwelen, sondern wenn die Beteiligten hinschauen können und die Seelsorgerin sich nicht zur „Gebundenen“ machen lässt³³, wie Christoph

³¹ Joachim Kügler spricht im Zusammenhang der Eucharistie-Krise von „Notstandsrecht“, vgl. Joachim Kügler, *Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte*, Würzburg 2010, 74. – Die von zahlreichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern unterschriebene Schweizer „Pfarrei-Initiative“ macht dieses Notstandsrecht öffentlich. So heißt es in der Einleitung: „Die gegenwärtige kirchliche Situation ist geprägt von Verhaltensweisen, die oft Regeln sprengen. Wir Seelsorgende wollen deutlich aussprechen, was heute bewährte Praxis ist, damit erkannt werden kann, wo Ausnahmen und Ungehorsam zur Regel geworden sind“ (Initiativtext unter www.pfarreiinitiative.ch (letzter Zugriff am 09.09.2013)).

³² Empirisch-theologische Untersuchungen zu diesem Problem wären aufschlussreich und notwendig.

³³ Ein Pfarrer berichtet davon, wie enttäuschend es für ihn war, bei einer Taufe wider besseren Wissens doch „mitgespielt“ und auf ein Versprechen, das der Vater eigentlich gar nicht geben wollte – und durch das zudem noch dessen Frau unter Druck gesetzt wurde – ein „Ja“ verlangt zu haben: „So ist das schlichtweg gelogen. Und ich konnte das nicht lösen. [...] Ich würde mir jetzt wirklich viel mehr Zeit nehmen. Es war unbefriedigend. Auch die Taufe. Das war nicht gut. Der Faktor Zeit. Dort reicht ein Gespräch nicht. [...] Ich hätte auch ihn noch konfrontieren müssen. Eben genau die Frage mit dem Taufversprechen. Das geht ja nicht. Und das hätte man schon noch machen müssen.“ Müller, *Taufe* (s. Anm. 1) 52.

Morgenthaler dies nennt.³⁴ Die Tauffeier wird den Zwist nicht lösen können, aber die sorgfältige Achtsamkeit der Pfarrperson kann Wege eröffnen, so dass die Beteiligten dem Problem nicht ausgeliefert bleiben müssen.

Werden die Taufgespräche als Lebensbegleitung erfahren, sind sie nicht selten der Auftakt für weitere Kontakte mit der Seelsorgerin, als Erschließung eines „Raums“, „in dem Religiosität in kritischen Lebenssituationen thematisiert, inszeniert und bearbeitet werden kann“³⁵.

Prof. em. Dr. theol. Christoph Müller Blinzernfeldweg 12 CH-3098 Köniz Fon: +41 31 301 99 29 eMail: christoph.mueller(at)theol.unibe(dot)ch

³⁴ Christoph Morgenthaler, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart u. a. 2005 [¹1999], 242.

³⁵ Christoph Morgenthaler, Seelsorge (Lehrbuch Praktische Theologie 3), Gütersloh 2009, 28.

Sektion 2: Biographie und Bildung

Thesen zu Biographie und Bildung, Praktische Theologie und Empirie

Für die Hinführung zum Thementeil „Biographie und Bildung“ wähle ich die Form von Thesen. Dabei soll das Verhältnis von „Praktischer Theologie und Empirie“ im Sinne eines weiterreichenden Horizonts verstanden werden. Denn selbstverständlich erschöpfen sich empirische Aufgaben in der Praktischen Theologie keineswegs in einem biographischen Zusammenhang, obwohl dieser – spätestens seit dem 18. Jahrhundert – eine besonders hervor gehobene Rolle gespielt hat.

1. These:

Biographie und Bildung bezeichnen ein Querschnittsthema der Praktischen Theologie. Dieses Thema bezieht sich ebenso auf Religionspädagogik und Seelsorge wie auf Diakoniewissenschaft, Homiletik und Liturgik, Pastoraltheologie und Kirchentheorie.

Man kann wohl davon ausgehen, dass diese erste These heute – im Unterschied zu früheren Zeiten auch noch im 20. Jahrhundert – in der Praktischen Theologie weithin Konsens ist. Strittig sind eigentlich nur noch die Formen oder Methoden der empirischen Forschung, die jeweils für angemessen erachtet werden. Der früher weitreichende (Fundamental-)Streit zwischen „empirisch oder nicht?“ oder zwischen „qualitativ oder quantitativ?“ ist so gut wie verschwunden. Das bleibt, im Vergleich zu anderen, noch nicht so weit zurückliegenden Zeiten, durchaus bemerkenswert.

Eine eigene Frage bezieht sich darauf, wie viel in der Praktischen Theologie tatsächlich zum vorliegenden Thema geforscht wurde und geforscht wird, wenn nur empirische Untersuchungen in Betracht gezogen werden sollen. Eine solche Einschränkung auf empirische Zugangsweisen wäre gerade bei diesem Thema natürlich dann nicht sachgemäß, wenn sie in allgemeiner Form vertreten würde. Forschungsaufgaben im Blick auf Biographie und Bildung können nicht nur empirisch, sondern müssen auch historisch und systematisch untersucht werden. Solche Untersuchungen stellen in vieler Hinsicht eine Voraussetzung empirischer Forschung dar, auch im Bereich der Praktischen Theologie. Um die Klärung dieser Voraussetzungen soll es hier indessen nicht gehen. Gemeint ist allein der vom Thema „Praktische Theologie und Empirie“ her definierte Blickwinkel oder Ausschnitt.

2. These:

Der bewusste Zusammenhang von Biographie und Bildung rückt beide in eine bestimmte Perspektive: Biographie wird als Bildungszusammenhang transparent, und Bildung wird in einem biographischen Horizont interpretiert.

Biographie und Bildung hängen unter den Voraussetzungen allgemeiner Schulpflicht notwendig zusammen: Die Schulzeit figuriert nicht zufällig häufig recht prominent in den meisten Lebensgeschichten moderner Menschen, positiv oder negativ, als Erfahrung der geistigen Befreiung und, wohl häufiger, der nachhaltigen Traumatisierung. Und die (biographische) Herkunft bestimmt nicht erst heute den Bildungserfolg mit.

Die hier gemeinte – praktisch-theologische – Verbindung zwischen Biographie und Bildung meint jedoch noch mehr. Es geht um eine Perspektivierung, durch welche die Biographie sich neu erschließen lässt und die zugleich zeigt, wie Bildung so gesehen ausgelegt werden muss.

Im Einzelnen geht es um

- gelingende Biographie, etwa um
- Biographie zwischen Selbstverfehlung und Selbstverwirklichung,

aber auch um

- Biographie als Reflexionsperspektive im Blick auf das Bildungsverständnis sowie um
- Biographie als kritische Perspektive auf Bildung, beispielsweise gegenüber einer vielfach beklagten „subjektneutralen“ Bildung

sowie um

- Bildung als Ausprägung des Eigenen und Eigentümlichen (etwa im Sinne von Humboldts oder Schleiermachers).

Mit Hilfe solcher Interpretations- und Reflexionsperspektiven lässt sich der Zusammenhang von Bildung und Biographie in vielfältiger Weise dechiffrieren bzw. wird dieser Zusammenhang selbst produktiv als Deutungshorizont vielfältiger Zusammenhänge im Bereich der Praktischen Theologie insgesamt, nicht zuletzt auch im Blick auf empirische Forschungsaufgaben.

3. These:

Der Zusammenhang von Biographie und Bildung bezeichnet vielfältige empirische Forschungsaufgaben.

Es versteht sich von selbst, dass die möglichen Forschungsaufgaben hier nicht im Einzelnen aufgezählt oder beschrieben werden können. In einer Situation der kulturellen, religiösen und sozialen Individualisierung ist dies von

vornherein nicht möglich. Zumindest exemplarisch verweisen folgende Stichworte aber auf Fragestellungen, die für die Praktische Theologie besonders bedeutsam sind:

- Bildungsbiographie
- biographische Voraussetzungen von Bildung und Lernen
- Bildung als Lebenshilfe
- Seelsorge als biographiebezogene Unterstützung.

Übergreifend ist festzuhalten, dass der Zusammenhang zwischen Bildung und Biographie eben deshalb empirisch erschlossen werden muss, weil er sich in seiner faktischen, von Individualisierungs- und Pluralisierungstendenzen bestimmten Gestalt einem allein theoretischen Zugriff entzieht.

4. These:

Bei der empirischen Forschung zu Biographie und Bildung in der Praktischen Theologie müssen verschiedene Zugangsweisen, aber auch verschiedene Ebenen der Betrachtung im Blick sein.

Gerade beim Forschungsgegenstand „Biographie und Bildung“ ist deutlich, dass eine Alternative zwischen qualitativen und quantitativen methodischen Zugängen nicht angemessen wäre. Vielmehr muss sich der methodische Zugang jeweils aus der Fragestellung ergeben. Einzelbiographien verlangen einen qualitativen Zugriff, aber verallgemeinerbare Ergebnisse sind ohne wie auch immer ausgestaltete Quantifizierungsversuche nicht zu haben.

Untersuchungen zu „Biographie und Bildung“ unterscheiden sich zugleich im Blick auf verschiedene Ebenen, die in den Blick genommen werden sollen. Biographien weisen einen individuellen Charakter auf (Einmaligkeit jeder Lebensgeschichte), aber sie sind immer auch institutionell geformt (in diesem Sinne bestimmt schon etwa die Schule die meisten Biographien nachhaltig mit), und Biographien bewegen sich stets in einem gesellschaftlichen Rahmen.

Als Zusammenfassung lässt sich folgender Überblick verstehen:

Ansätze empirischer Forschung zu Biographie & Bildung in der Praktischen Theologie		
	qualitativ	quantitativ
individuell	Biographisches Interview Fallgeschichte	Zusammenspiel von Biographie und Bildung (Herkunft; Sozialisation)
institutionell	Biographie/Bildung als institutionell geprägt (Bildungsinstitutionen; Kirche)	institutionelle Einflüsse auf Biographie/Bildung (etwa Konfirmandenarbeit; Ehe- und Elternseminare der Kirche; Kasualien)
gesellschaftlich	Typologien („Lebensläufe von der Stange“); geprägte Formen (Be- kehrungstagebuch)	Verbreitung von Typen (auto-)biographischer Reflexion

Prof. Dr. Friedrich Schweitzer
 Lehrstuhl für Praktische Theologie/Religionspädagogik
 Ev.-Theol. Fakultät
 Eberhard Karls Universität Tübingen
 Liebermeisterstr. 12
 D- 72076 Tübingen
 Fon: +49 (0)7071 29-73316
 eMail: [friedrich.schweitzer\(at\)uni-tuebingen\(dot\)de](mailto:friedrich.schweitzer@uni-tuebingen.de)

Die Erforschung religiöser Kommunikation im Kontext von Biographien

Konzeptionierungen praktisch-theologischer empirischer Religionsforschung am Beispiel religiöser Lebensdeutung im Alter

Die Evangelische Kirche in Deutschland befindet sich bekanntlich in einem intensiven Reformprozess. Aufgrund wirtschaftlicher und demographischer Entwicklungen stehen Fragen ihrer Struktur und Organisation im Vordergrund. Diese sind selbstverständlich nicht unabhängig von der theologischen Verständigung über die Aufgabe der Kirche zu beantworten. Dabei kommt der von Ernst Lange aufgebrauchten Formel von der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ im theologischen Diskurs zu Recht die entscheidende Bedeutung zu. Sie versteht sich aber auch nicht von selbst. Was die ‚Kommunikation des Evangeliums‘ von anderen Formen religiöser Kommunikation unterscheidet und zugleich als eine spezifische Form religiöser Kommunikation qualifiziert, bleibt vielfach in der Tiefendimension unbedacht. Das gilt für die theoretische Arbeit ebenso wie für die Auseinandersetzung im Rahmen praktisch-theologischer empirischer Religionsforschung und insbesondere ihre theoretische Konzeptionierung. Dabei ist das Problem der Differenz von religiöser Kommunikation und kirchlicher ‚Kommunikation des Evangeliums‘ auch lebensweltlich deutlich erkennbar, wie die Antwort einer Interviewpartnerin im Rahmen meiner Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter¹ auf die Frage nach der Bedeutung von Religion oder Kirche in ihrem Leben zu veranschaulichen vermag:

„Wissen Sie, eigentlich bin ich äh seitdem ich aus der Kirche raus bin viel gläubiger geworden als vorher. «I: M-hm.» Weil ich mir so meinen eigenen Glauben aufgebaut habe. «I: M-hm.» Ich kann mit den Predigten nicht viel anfangen. Mit dem Trimborium. Es sind immer nur so zehn Worte die jeder Pfarrer spricht, also schön war meinerwegen was Pfarrer Müller machte jetzt noch mal Ostern so'n Gedenken, da hatte er noch mal einen «I: M-hm.» weil das gab halt eigentlich sehr viel. Aber sonst so äh bin ich nicht so das is mir Kirche is für mich auch ich hab das überholt. «I: M-hm.» Sie muss sich neu orientieren denke ich. Ja.“

Das Ziel praktisch-theologisch verantworteter empirischer Religionsforschung ist es unter anderem, mit ihren Ergebnissen Orientierungswissen zur Lösung

¹ Vgl. Lars Charbonnier, Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation, Berlin – Boston 2013 (erscheint im Herbst 2013).

dieser Differenz zu erarbeiten. Dieser Anspruch hat freilich Konsequenzen für die Frage, wie diese Forschung zu konzipieren ist, insbesondere in ihrem theoretischen Zugriff und auch in den Analysen des durch diesen Zugriff erhobenen Materials. Vor allem um solche theoretischen Konzeptionierungen soll es in diesem Beitrag gehen. Er schließt theologisch an den Beitrag von Wilhelm Gräß an,² indem er versucht, einen solchen religionstheoretisch als transzendentalhermeneutisch bezeichneten Ansatz in einem empirischen Forschungsprojekt konzeptionell im Forschungsdesign umzusetzen. Denn nicht nur im Bereich dieser Ansätze, sondern allgemein im Bereich praktisch-theologischer empirischer Religionsforschung scheint mir vielfach ein Defizit darin zu bestehen, die Qualität eigener Forschung darin zu sichern und zu garantieren, dass sowohl im theoretischen Zugriff auf den Gegenstand wie in der Auswertung der Daten nicht nur nachvollziehbar, sondern auch auf dem je aktuellen Stand auch der methodologischen Fragestellungen theoretisch begründet wird. Dies gilt m. E. gerade im Bereich qualitativ verfahrenender Forschung, die einen Großteil der aktuellen Forschungsprojekte ausmacht. Die Güte der Ergebnisse wird hier häufig schon damit begründet, dass es überhaupt empirische Ergebnisse gibt, und dann darin, inwiefern diese überraschen oder irritieren. Insbesondere die Frage der Normativität im Zugriff wie in der Auswertung und Analyse der Daten wird dabei häufig wenig transparent gemacht.

Diesen beobachteten Defiziten möchte ich mit grundsätzlicheren Bemerkungen sowie konkret am Beispiel meiner Studie über religiöse Lebensdeutung im Alter begegnen. Dabei wird angesichts des Ziels, im Rahmen dieser Tagung einen zeitlich sehr begrenzten Impuls zu setzen, vieles sehr holzschnittartig vorgestellt werden müssen.³ Dem vermutlich vielfach existierenden Wunsch, möglichst viel von den Ergebnissen vorzustellen, wird nicht entsprochen, da die Konzentration auf der Frage liegt, vor welchem Verständnis der praktisch-theologischen empirischen Religionsforschung wie zu diesen gekommen wird. Ich beginne deshalb mit einigen grundsätzlichen Bemerkungen zum Verständnis von Praktischer Theologie und der von ihr verantworteten empirischen Religionsforschung.

² Vgl. den Beitrag von Wilhelm Gräß in dieser Ausgabe, S. 47–52.

³ Dieser Beitrag stellt eine nur leicht erweiterte Version des Impulsvortrags auf der gemeinsamen Tagung der Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen e.V. und der Fachgruppe für Praktische Theologie in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie zum Thema „Religiöse Kommunikation in empirischer Perspektive“ (Fulda, 19.–21.09.2012) dar.

1. Zum Verständnis von Praktischer Theologie und von ihr verantworteter empirischer Religionsforschung

Praktische Theologie verstehe ich als Reflexionswissenschaft, die auf das Theorie-Praxis-Verhältnis zwischen ‚gelebter Religion‘ und christlich-theologischer Normativität bezogen ist. Als solche leistet praktisch-theologische Arbeit, so hat es Wolfgang Steck treffend formuliert, die Verschränkung

„zwei[er] für die praktisch-theologische Theoriebildung charakteristische[r] Arbeitsprozesse, die detailgenaue Rekonstruktion der vielfältigen Manifestationen lebenspraktisch ausgeformter Religion und die prinzipiengeleitete Konstruktion einer wissenschaftlich fundierten und logisch durchkonstruierten Theoriearchitektur [...]“⁴

Die Praktische Theologie ist somit eine phänomenologische und hermeneutische Wissenschaft, explorativ und analytisch. Das hat Folgen für ihre Forschungsmethodologie und -methodik. Die Frage, wie die Praktische Theologie zu ihren Aussagen über die in den Blick genommene Praxis von Religion kommt – sei es der ‚gelebten Religion‘ im weiteren oder der professionell gestalteten kirchlichen Religion im engeren Sinne –, ist von zentraler Bedeutung.⁵ Dass die empirische Methodik eine eigentlich aus dem Verständnis des

⁴ Wolfgang Steck, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt 1* (Theologische Wissenschaft 15,1), Stuttgart 2000, 14. Eberhard Hauschildt u. a. haben diesen Ansatz als Integral von Phänomenologie und Hermeneutik fortentwickelt und entsprechend der Praktischen Theologie das „Lesen nicht nur“, als theologische Wissenschaft, „der Bibel und der Texte der Tradition“ aufgegeben, sondern ebenso das „Lesen von Theorietexten [...] wie das Lesen von gelebter religiöser Praxis“, um diese angemessen rekonstruieren und damit an den Theoriediskurs anschlussfähig machen zu können, vgl. Eberhard Hauschildt – Martin Laube – Ursula Roth (Hg.), *Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension* (Hermeneutica 10), Rheinbach 2000, 13.

⁵ Bereits 1974 stellt Yorick Spiegel fest: „[D]ie explizite Thematisierung der Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie fehlt bisher.“ (Yorick Spiegel, *Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in: Ferdinand Klostermann – Rolf Zerfaß [Hg.], *Praktische Theologie heute*, Mainz 1974, 225–243, hier 225). Im selben Band schreibt Henning Schröer: „Im Gegensatz zu den historischen Disziplinen der Theologie hat die Praktische Theologie noch kein genügend ausgebildetes methodisches Instrumentarium und keinen sicheren methodischen Kanon.“ (Henning Schröer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, in: ebd. 206–224, hier 206 [im Original teilweise hervorgehoben]). Er fordert entsprechend eine Intensivierung der Reflexion der empirischen Forschungsmethodik und erklärt „Wie hältst Du’s mit der Empirie?“ zur „Gretchenfrage an die Praktische Theologie“ (ebd., 210). Erstaunlicherweise hat sich zwar mittlerweile ein großer Diskurs zu den empirischen Methoden in der praktisch-theologischen Forschung gebildet, eine generelle Auseinandersetzung mit der Methodologie und Methodik ist aber weitgehend ausgeblieben, vgl. Stephanie Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005, 13. Diese Arbeit von

Gegenstandsbereichs Praktischer Theologie heraus logische Konsequenz und ihm angemessene Forschungsweise darstellt, liegt damit eigentlich auf der Hand.

Die religionstheoretische Diskurslage innerhalb der Theologie ist bekanntlich aus der Umformungskrise des Christentums in der Neuzeit hervorgegangen.⁶ Das Auseinandertreten von traditioneller christlicher Dogmatik und neuzeitlichem Wahrheitsbewusstsein hatte vor allem drei Konsequenzen: die begriffliche Unterscheidung von Theologie, Kirche und Religion, die Entwicklung eines allgemeinen Religionsbegriffs sowie die Betrachtung von Religion als Ergebnis menschlicher Welt- und Selbstdeutung.⁷ Eine solche subjektivitätstheoretisch fundierte Religionstheologie hat Friedrich Schleiermacher paradigmatisch entfaltet.⁸ Die Kirche dient nach seinem Verständnis dem Austausch der handlungsleitenden Sinnhorizonte des Christentums, für den die Praktische Theologie die theoretische Reflexionsgestalt darstellt. Mit der Erweiterung dieser Kommunikationsräume durch die Individualisierung und Pluralisierung der Religion in der Moderne wird die Frage nach der Bestimmung von Religion erneut auf besondere Weise virulent: Wie kann Religion theoretisch so gefasst werden, dass religiöse Praxis wahrgenommen, kritisch reflektiert und orientiert werden kann?

Mit dem Begriff ‚gelebte Religion‘ ist dabei ein in der Systematischen wie Praktischen Theologie mittlerweile als „Programmbegriff“ anerkannter Terminus

Stephanie Klein in der katholischen Praktischen Theologie bildet die prominente Ausnahme. Für das Gebiet der empirisch verfahrenen Religionsforschung wurde sie ergänzt durch Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen (UTB 2888), Göttingen 2007. Vielversprechende Ansätze einer Interpretationsmethode theologischer Kulturhermeneutik hat jüngst Andreas Kubik skizziert, vgl. Andreas Kubik, Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe. Anzeige einer Baustelle, in: Thomas Klie – Martina Kumlehn – Ralph Kunz – Thomas Schlag (Hg.), Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 9), Berlin – New York 2011, 113–145, hier 139–145. Die reflektierte Einbeziehung vorliegender elaborierter empirischer Methodik kommt bei ihm allerdings kaum vor, sie dient lediglich dem Ausweis der Repräsentativität eigener Interpretationen.

⁶ Nach wie vor empfehlenswert: Emanuel Hirsch, Geschichte der neuen evangelischen Theologie, Gütersloh ³1964. Zur religionstheoretischen Diskurslage der Neuzeit vgl. Ulrich Barth, Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie, in: ders. – Wilhelm Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh 1993, 11–34.

⁷ Vgl. Wilhelm Gräb, Wahrnehmen und Deuten, in: Albrecht Grözinger – Georg Pfeleiderer (Hg.), „Gelebte Religion“ als Programmbegriff systematischer und praktischer Theologie (Christentum und Kultur 1), Zürich 2002, 43–63, hier 44f.

⁸ Vor allem: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, SW I/13, Berlin 1850.

nus eingeführt,⁹ der m. E. adäquat den praktisch-theologischen Gegenstandsbezug auf Seiten der wahrzunehmenden und zu reflektierenden Praxis bestimmt. Denn neben der historisch-theoretischen Entwicklung des Religionsbegriffs seit der Aufklärung verdankt sich die verstärkte Hinwendung zur ‚gelebten Religion‘ wesentlich dem religionskulturellen Wandel der vergangenen Jahrzehnte. Die Veränderungen und Entgrenzungen auf dem religiösen Feld¹⁰ haben die Praktische Theologie zunehmend ihren Gegenstandsbe- reich über die Mauern kirchlicher Religionspraxis hinaus erweitern lassen und damit der Pluralität und den Transformationen religiöser Phänomene in der Gegenwartskultur und der religiösen Lebenswelt der Subjekte Raum gege- ben.¹¹ Im Zuge dessen wurde innerhalb der Praktischen Theologie program- matisch ihre „kulturhermeneutische [...] Erweiterung“ gefordert.¹² Dieser mitt- lerweile als „empirisch-hermeneutische Wende“ charakterisierte Prozess wurde und wird insbesondere durch Phänomenologie und empirische Religi- onsforschung inspiriert und erkennbar.¹³

Eine sich in dieser Linie auf die ‚gelebte Religion‘ beziehende Praktische Theologie stellt aufgrund der Entwicklungen von Individualisierung, Pluralisie- rung und Privatisierung der Religion den Zusammenhang von Subjektivität und Tradition in den Mittelpunkt und trennt diese gerade nicht voneinander. Sie fokussiert auf die Kommunikation von Subjekten, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen. Das religiöse Subjekt und seine Entwicklung stehen im Zentrum praktisch-theologischen Interesses.¹⁴ Mit diesem Fokus auf Kommunikation schließt die Praktische Theologie an die kommunikations-

⁹ Vgl. Grözinger – Pfeleiderer (Hg.), *Gelebte Religion* (s. Anm. 7).

¹⁰ Vgl. Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Edi- tion discours 11), Konstanz 2000.

¹¹ Vgl. Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin – New York ²1994, 19; Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002, 41f.

¹² Wilhelm Gräb – Richard R. Osmer, Editorial, in: *International Journal of Practical Theolo- gy* 1 (1997) 7.

¹³ Gräb – Osmer, Editorial (s. Anm. 12) 7. Vgl. auch Bernd Schröder, *In welcher Absicht nimmt die Praktische Theologie auf Praxis Bezug? Überlegungen zur Aufgabenbestim- mung einer theologischen Disziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98 (2001) 101–130, hier 119–130; Kristian Fechtner – Michael Haspel (Hg.), *Religion in der Le- benswelt der Moderne*, Stuttgart u. a. 1998.

¹⁴ Vgl. *pars pro toto* Albrecht Grözinger – Jürgen Lott, *Zur Einführung: Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie*, in: dies. (Hg.), *Gelebte Religion. Im Brennpunkt prak- tisch-theologischen Denkens und Handelns. FS Gert Otto (Hermeneutica 6)*, Rheinbach 1997, 11–12.

theoretische Wende der Religionssoziologie an.¹⁵ Sie nimmt ernst, „dass Religion kommunikativ beschaffen ist und sich maßgeblich als Kommunikation vollzieht und ‚reproduziert‘“¹⁶.

Eine Theologie, die diese so verstandene ‚gelebte Religion‘ ernst nimmt, ist also vornehmlich empirisch-induktiv verfahrenende Wissenschaft, die religiöse Wirklichkeiten systematisch erkundet, gesellschaftskulturelle Funktionen beschreibt und die Wirkmächtigkeit individualisierter Religion für die Lebensführung, Lebensgestaltung und Lebensdeutung deutet, sich aber zugleich der Begrenzungen dieser Deutungen in der Frage nach ihrer Reichweite in der Abdeckung aller Phänomene auf dem religiösen Feld bewusst ist.¹⁷

Dabei ersetzen die neueren Ansätze zur Theorie ‚gelebter Religion‘, so analysiert der Systematische Theologe Georg Pfeiderer unter Berücksichtigung der Arbeiten Stecks, Gräbs und Failing/Heimbrocks, „hagiologische [...] Exemplarizität durch biographischen Pluralismus“¹⁸. Darin spiegele sich die Konsequenz des „empirical turn“ bzw. „cultural turn“ in der (Praktischen) Theologie: Theologie als professionelle Theorie gelebter Religion diene der theoretischen und praktischen Unterstützung lebensweltlich-nichtprofessioneller Lebensdeutungen und trete nicht selbst zu diesen in Konkurrenz. Der Theologie kommt damit eine analytische, nicht eine normative Aufgabe zu. Gegen die Konzeption einer theologischen Einheit von exemplarisch-allgemeiner und individuell-persönlicher Lebenssynthese wird deshalb die wissenssoziologisch begründete Relativierung gesetzt, dass religiöse Sinndeutungen niemals unmittelbar auf die Wirklichkeit als Ganze bezogen sein können, sondern „nur vermittelt der Konstruktion eines Horizonts der ‚Einheit eines (individuellen) Lebenszusammenhangs‘“¹⁹. Damit werden Religion und Theo-

¹⁵ Martin Laube, Religiöse Kommunikation beobachten. Vom Nutzen systemtheoretischer Religionssoziologie für die Praktische Theologie, in: Hauschildt – Laube – Roth (Hg.), *Praktische Theologie* (s. Anm. 4) 111–128.

¹⁶ Hartmann Tyrell – Volkhard Krech – Hubert Knoblauch, Religiöse Kommunikation. Einleitende Bemerkungen zu einem religionssoziologischen Forschungsprogramm, in: dies. (Hg.), *Religion als Kommunikation (Religion in der Gesellschaft 4)*, Würzburg 1998, 7–29, hier 9. Vgl. dazu Niklas Luhmann: „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.“ (Niklas Luhmann, *Religion als Kommunikation*, in: Tyrell – Krech – Knoblauch [Hg.], *Religion als Kommunikation*, 135–145, hier 137).

¹⁷ Vgl. Christian Albrecht, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie (Beiträge zur historischen Theologie 114)*, Tübingen 2000, 319.

¹⁸ Georg Pfeiderer, „Gelebte Religion“. Notizen zu einem Theoriephänomen, in: Grözinger – Pfeiderer (Hg.), *Gelebte Religion* (s. Anm. 7) 23–41, hier 31.

¹⁹ Pfeiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 32.

logie wieder analytisch getrennt und die Theologie entsprechend anschlussfähig an Human- und Kulturwissenschaften.²⁰

2. Die praktisch-theologische Aufgabe der Erforschung 'Gelebter Religion'

Für das hier vertretene Verständnis Praktischer Theologie mit dem Gegenstand der ‚gelebten Religion‘ sind folgende Aspekte von besonderer Bedeutung: Die praktisch-theologische Herangehensweise gründet auf dem Boden einer phänomenologisch offenen Religionskulturhermeneutik, die Religion im Anschluss an aktuelle Religionsdefinitionsdiskurse insbesondere in der Kommunikation von Sinndeutungen zu fassen versucht. Die Sinnmetapher ist in den empirisch-religionsforschenden Disziplinen zu einer Leitkategorie in der Bestimmung und Deutung religiöser Kommunikation geworden. Die empirische Erforschung so verstandener religiöser Kommunikation, die als ‚gelebte Religion‘ in den Blick gerät, ist für ein solches Verständnis Praktischer Theologie notwendig, wenn sie aufgrund ihrer Reflexionsbemühungen kirchliche ‚Kommunikation des Evangeliums‘ tatsächlich auf eine solche Weise orientieren möchte, dass sie Anschluss an die religiöse Kommunikation der Menschen der Gegenwart unserer Gesellschaft behält oder auch erst findet. Denn zum Zweck der Orientierung der christlich-religiösen Praxis der Kirche – und darin scheint mittlerweile Konsens zu bestehen – reicht es für die Praktische Theologie nicht, allein dieses kirchlich-religiöse Leben wahrzunehmen, es braucht die Ausweitung auf alle Phänomene, die als religiöse in Betracht kommen könnten – auch wenn sie von den jeweiligen Aktanden selbst nicht als solche betrachtet würden. Insofern ist ein offener Religionsbegriff, der als „Such- und Reflexionsbegriff“ dient, für die phänomenologisch-hermeneutische Arbeit sinnvoll. Das beinhaltet auch die besondere Bedeutung vorprädikativer Sinnbildungen und impliziter, aber für das Subjekt letztinstanzlicher Formen von Sinnstiftung und Weltdeutung, die als Religion identifizierbar sind. Gerade diese können nur in den Blick geraten, wenn nicht von vornherein schon mit einem an gegebenen religiösen Traditionen und darin zugleich normativ orientierten Verständnis von Religion gearbeitet wird. Beziehungsweise, und hierauf hat Wolfgang Steck deutlich hingewiesen, wenn nicht zu-

²⁰ Zugleich mahnt Pfleiderer mit Karl Barth an, dass bei jeglicher berechtigten Fokussierung auf die subjektiv-individuelle Lebensdeutung Religion immer auch Weltdeutung sei und *vice versa*, dass sie deshalb zwar individuell und subjektiv sei, nie aber reine „Privatreligion“ (Pfleiderer, „Gelebte Religion“ [s. Anm. 18] 41).

mindest mit mehreren Perspektiven gearbeitet wird, um die „empirische Differenzierung“²¹ der Religion in ihren Phänomenen wahrnehmen zu können.

Wenn also mit einem weiten Religionsbegriff zunächst die Wahrnehmungshaltung eingenommen wird, dann kann nicht mit einer einzigen festen Religionsdefinition gearbeitet werden, sondern es müssen verschiedene Religionsdefinitionen analytisch einbezogen werden. Denn gerade eine empirisch-hermeneutische Arbeit kommt natürlich auch nicht ohne Vorannahmen aus, will sie tatsächlich weiterführende und wissenschaftlich präzise Ergebnisse liefern und diese auch intersubjektiv nachvollziehbar darstellen.

Forschungspraktisch bedeutet das, den Begriff der ‚gelebten Religion‘, der ja aufgrund eben des immer näher auch zu bestimmenden Begriffs der Religion selbst unscharf bleibt, unterschiedlich zu füllen und dabei die definitiven Präzisierungen zu stufen bzw. zu dimensionieren. Mit dem funktionalen Ziel der Reflexion hin auf kirchlich-religiöse Praxis in ihren kommunikativen Vollzügen ist es für den Praktischen Theologen nicht nur erlaubt, sondern geboten, seine Wahrnehmungen auf Basis verschiedener Religionstheorien zu gestalten, um so vielperspektivisch und offen Erkenntnisse über das religiöse Feld oder spezifische Dimensionen dessen wahrzunehmen. Gerade darin zeigt sich die konstitutive Angewiesenheit der Praktischen Theologie auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den Kultur-, Sozial- und Gesellschaftswissenschaften und zugleich ihr großer Vorteil, sich innerhalb dieser unterschiedlichen Ansätze nicht fachwissenschaftlich festlegen zu müssen, sondern die Freiheit ihres Gebrauchs nutzen zu können. So wird außerdem theoretisch wie forschungspraktisch ernst genommen, dass der Begriff der ‚gelebten Religion‘ selbst ein Instrument theoretischer Konstruktion ist und eine wissenschaftliche Theorie-Perspektive bezeichnet, die analytisch und weniger normativ arbeitet.²² Das ist noch nicht einmal ein ganz neuer Gedanke, aber ein solches Vorgehen wird meiner Wahrnehmung nach nur selten wirklich in dem Design empirischer Studien, vor allem qualitativen Zuschnitts, beherzigt und dann auch konzeptionell wie methodisch nachvollziehbar ausgestaltet.

Einen solchen gestuften Begriff von Religion für die Erfassung von gelebter Religion im theologischen Kontext hat etwa Georg Pfeiderer vorgeschlagen: Ausgehend von der Frage insbesondere theologischer Religionstheorie, ob „alle Akte sinnhafter, individueller Ich-Integration oder alle sprachlichen In-

²¹ Wolfgang Steck, Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie, in: ders. (Hg.), Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk, Neumünster 1986, 147–182, zitiert nach Wilhelm Gräb, Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion, in: Hauschildt – Laube – Roth, Praktische Theologie (s. Anm. 4) 86–110, hier 86.

²² Vgl. Pfeiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18).

szenierungen von Alltagstranszendenz *eo ipso* als religiöse Akte anzusprechen sind²³, stellt er fest, dass ein formal-funktionaler Begriff, der bei einer Bejahung dieser Frage die Konsequenz wäre, theologisch unterbestimmt bleibt. Dennoch könne auch die Theologie nicht auf eine solche weite Religionsdefinition verzichten, sie bliebe dabei aber nicht stehen.²⁴ Pfeleiderer schlägt deshalb vor, dass religionstheologische Theologie stets „mit einer bestimmten Doppelung, Aufstockung beim Religionsbegriff arbeiten“²⁵ müsse. Entsprechend sei Religion einmal funktional-allgemein, dann aber auch theologisch, zumeist christlich bestimmt zu definieren, wobei die Bestimmung über Formen „reflexiver Selbstanwendung“ zu erzielen sei. Diesen Bestimmungsprozess sieht Pfeleiderer im Begriff der ‚gelebten Religion‘ enthalten.²⁶ Diese Forderung nach der Verwendung eines gestuften oder dimensionierten Religionskonzepts ist m. E. wesentlich für die empirische Forschung in der Praktischen Theologie.

Im Zuge dieser Reflexionen lässt sich eine weitere wichtige Aufgabe im Zusammenhang der Frage nach Religion und ihrem Verständnis für die Praktische Theologie identifizieren, die Rolf Schieder der Praktischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat: Er schlägt im Zuge der Inflation der Religionstheorien vor, den Blick von der Frage „Ist das wirklich Religion?“ auf die Frage „Warum wird das behauptet?“ zu lenken:

„Die Aufgabe der Praktischen Theologie bestünde dann weniger darin, die Metaphorisierung des Religionsbegriffs noch weiter zu treiben; sie sollte ihr Augenmerk vielmehr auf die Analyse von Religionszuschreibungspraktiken richten. Sie [...] fragt, was von wem zu welcher Zeit als Religion in Anspruch genommen, als Religion erkannt und anerkannt wird.“²⁷

Ein solches Vorgehen nimmt außerdem die kritischen Anmerkungen auf, die Folkart Wittekind in den Diskurs der Praktischen Theologie als Wahrnehmung

²³ Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 24.

²⁴ Vgl. Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 25.

²⁵ Hier und im Folgenden Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18).

²⁶ Pfeleiderer, „Gelebte Religion“ (s. Anm. 18) 26.

²⁷ Rolf Schieder, Medien durchschauen. Zur Disziplinierung des Körpers und zur Metaphorisierung des Religionsbegriffs, in: Hauschildt – Laube – Roth, Praktische Theologie (Anm. 4) 255–269, hier 265. Ähnlich argumentiert Hans Waldenfels, der es für wichtig erachtet, „nicht nur [...] zu wissen, was Religion ist, sondern auch, wer uns die Antwort auf diese Frage gibt“ (Hans Waldenfels, Religion: Privatsache oder öffentliche Angelegenheit. Das Religionsverständnis in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Stimmen der Zeit 126 [2001] 2, 75–88, hier 75). Eine Typologie des Religionsdeutungsdiskurses hat Christian Albrecht vorgelegt, vgl. Christian Albrecht, Perspektivenerwartungen in den gegenwärtigen Religionsdeutungsdebatten, in: Friedrich Wilhelm Graf – Friedemann Voigt (Hg.), Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung (Troeltsch-Studien – Neue Folge 2), Berlin 2010, 291–302.

„gelebter Religion“ aus Sicht postmoderner Identitätskonzeptionen eingebracht hat, nämlich einerseits als theologische Forschung nicht auf der Ebene der Deskription allein stehen zu bleiben, sondern das dem christlichen Glauben inhärente religionskritische Potential auszuschöpfen, andererseits die Sicht der Beteiligten einzubeziehen, nicht nur als Gegenstand, sondern als Konstituens der Theoriebildung mit Bezug auf den Gegenstand der Religion in zugleich angemessener reflexiver Differenz.²⁸

3. Die theoretische Konzeption einer Studie zur Erforschung religiöser Lebensdeutung im Alter

Eine empirisch-qualitative Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter, wie sie nun knapp umrissen in ihrer Konzeption präsentiert wird, kann vor diesem Hintergrund als exemplarisch im besten Sinne betrachtet werden, weil sie sich mit der Fokussierung auf das Alter, in diesem Fall Menschen über 75, auf einen spezifischen, kulturell relevanten und diskursiv verhandelten Gegenstand bezieht und die Religionskultur gerade dieser Menschen in ihrem Lebenskontext zu erheben versucht. Die theologische Wahrnehmung der „gelebten Religion“ alter(nder) Menschen mit Hilfe empirischer Forschung steckt nach wie vor in den Anfängen.²⁹ Sie ist aber unbestreitbar notwendig, nicht nur aufgrund der demographischen Entwicklung: „Denn eine Hermeneutik christlicher Religionspraxis in der Perspektive alternder Menschen muss sich in jedem Fall auf deren besondere Aneignungs- und Deutungsoptionen einlassen.“³⁰ Aufgrund der Fokussierung auf die religionstheoretischen Aspekte in der Konzeption der empirischen Untersuchung führe ich hier nun aber

²⁸ Folkhart Wittekind, Verlust des Ich? Methodische Überlegungen zur theologischen Wahrnehmung postmoderner Lebenswelten, in: Grözinger – Pfeleiderer, *Gelebte Religion* (s. Anm. 7) 131–159, hier 155f. Damit wird selbstverständlich nicht einer reinen Verdoppelung der Welt und unkritischen Übernahme empirischer Resultate in die (praktisch-) theologische Theoriebildung das Wort geredet. Vielmehr wird ernst genommen, dass auch jede aufgrund normativer Entscheidungen und Vorgaben angestrebte Veränderung und Kritik von Welt ihre genaue Kenntnis und die Kenntnis der Genese dieser Kenntnis voraussetzt. Vgl. auch Klein, *Erkenntnis* (s. Anm. 5) 199–203.

²⁹ Zu bedenken ist, dass eine große Zahl laufender Projekte schon in wenigen Jahren diese Wahrnehmung verändern wird bzw. im Laufe der Entstehung dieser Arbeit schon verändert hat.

³⁰ Martina Kumlehn – Thomas Klie – Ralph Kunz, Einleitung: Religionsgerontologie und Lebenskunst, in: dies. (Hg.), *Praktische Theologie des Alterns* (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 4), Berlin – New York 2009, 1–4, hier 4.

nichts über die Altersdiskurse usw. aus.³¹ Ich konzentriere mich auf meine theoretische Konzeption. Wie bereits angedeutet, handelt es sich bei dem hier präsentierten Modell um eines, das verschiedene Fokussierungen im Blick auf die Religionsjustierung erlaubt und dabei in der Kombination dieser Merkmale etwa auch die klassische Entgegensetzung von substantiellen und funktionalen Ansätzen unterläuft, was mittlerweile ja auch in verschiedenen anderen Projekten versucht und vollzogen wird. Religion als diskursiver Tatbestand wird in der Kommunikation selbst erfasst und aus ihr heraus analysiert. Zugleich soll, das ist eine spezifische These dieser Studie, die Auseinandersetzung mit der Frage geführt werden können, ob unter Einbeziehung der subjektiven Sicht alter Menschen etwas über einen Zusammenhang der Intensität von Religion und dem höheren Lebensalter ausgesagt werden kann – diese Frage „Je älter, desto frommer?“ bestimmt ja viele der Diskurse zum Zusammenhang von Religion und Alter.³²

Grundlegend wird im Rahmen dieses Forschungsdesigns Religion als transzendierende Deutung des Lebens im gedanklichen Horizont gewährter Ganzheit verstanden. Wie dieses nun auf den verschiedenen analytischen Ebenen von der Grundstruktur bis hin zu Forschungsdimensionen ausgeführt wird, ist den einzelnen Spalten der Grafik am Ende dieses Beitrags (S. 121) zu entnehmen.

Konzeptionell wird – im Rückgriff auf gegenwärtig diskutierte Religionsdefinitionen insbesondere der Religionssoziologie³³ – in struktureller Hinsicht ein Bezugsproblem von Religion vom formal-strukturellen wie substantiellen Umgang mit diesem Bezugsproblem unterschieden, den Kontexten, auf die sich dabei bezogen wird, sowie dem gegenstandsverdankten kategorialen Bezugsrahmen des hohen Alters. Diese Ebenen habe ich religionstheoretisch-analytisch zu erfassen versucht, indem ich in Aufnahme eines breiten Konsenses der v. a. religionssoziologischen Religionstheorien als Bezugsproblem den Umgang mit Kontingenzerfahrungen gesetzt habe. Mit Blick auf den formal-strukturellen Umgang mit diesem Bezugsproblem habe ich das Kriterium

³¹ Dazu sei auf die einschlägigen Werke verwiesen, in erster Linie Kumlehn – Klie – Kunz (Hg.), *Praktische Theologie* (s. Anm. 30).

³² Vgl. z. B. Michael N. Ebertz, *Je älter, desto frömmere? Aspekte der Religiosität am Lebensabend der älteren Generationen*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 655–665.

³³ Vgl. zur Übersicht v. a. Detlef Pollack, *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3 (1995) 163–190. Auf die Nennung weiterer berücksichtigter Theorieansätze wird an dieser Stelle verzichtet, allein begriffsbezogen sind die Bezüge etwa zu den Werken von Thomas Luckmann, Niklas Luhmann, Hermann Lübbe oder Thomas Rentsch deutlich, vgl. zu den theoretischen Hintergründen ausführlich Charbonnier, *Religion* (Anm. 1).

der grundsätzlichen kommunikativen Anschlussfähigkeit an die Frage nach dem Sinn des Lebens gesetzt. Dabei wird besonders das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz beachtet. Darin liegt ein spezielles Augenmerk auf der Frage, inwiefern auf das Gottessymbol, das auch theologisch als höchste Form der Abstraktion des Lebenssinns verstanden werden kann, oder auf weitere, funktionale Äquivalente für den Ausgriff auf eine Ganzheitsdimension zurückgegriffen wird und in welchen Kontexten und in welcher Weite diese Dimension oder die Idee von einer solchen Dimension überhaupt in den Blick gerät. Aufgrund vorliegender Forschung liegt es nahe, dass dieses vor allem die eigene Biographie sein wird, in deren Rahmen Deutungen dieser Art verortet werden. Dazu spielt als spezifisches Korrelat der Alterskategorie die zunehmende Auseinandersetzung mit dem Ende des eigenen Lebens eine wesentliche Rolle.

Auf der Ebene der religiösen Kommunikation der Subjekte werden diese Aspekte entsprechend umgesetzt. Dabei steckt im letzten Punkt die bereits angedeutete implizite These: Wenn tatsächlich die Auseinandersetzung mit der Endlichkeit im Alter zunimmt und damit auch das eigene Leben bilanzierend in den Blick genommen wird, müsste ein Ausgriff auf und ein Umgang mit der religiösen Dimension der Lebensdeutung ausgeprägter wahrnehmbar sein. In Anlehnung an Armin Nassehi, der in seinen Auswertungen der Interviews des Religionsmonitors eine „erstaunliche religiöse Kompetenz“³⁴ aufgrund der Fähigkeit zur anschlussfähigen Kommunikation über Fragen der Religion festgestellt hat, könnte man formulieren, dass es im Alter aufgrund zunehmender existentiell relevanter Erfahrungen der Kontingenz eine gesteigerte Fähigkeit im Umgang mit der Frage nach dem Lebenssinn geben müsste.

Ganz rechts finden sich in der Grafik die Fragedimensionen, wie sie forschungspraktisch dann in einen Interviewleitfaden für die Erhebung mittels leitfadengestützter Interviews umgesetzt wurden. Der Leitfaden enthielt folgende Fragen:³⁵

1. Sie sind ... [Alter des/r Interviewten] Jahre alt. Was bedeutet das für Sie?
2. Wenn Sie an eine besonders glückliche Zeit Ihres Lebens zurückdenken, welche ist das? Warum?

³⁴ Armin Nassehi, *Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 113–132. Siehe auch ders., *Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung*, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 169–204.

³⁵ Selbstverständlich wurden außerdem soziokulturell und biographisch relevante Daten zur Person erfragt.

3. Wenn Sie auf Ihr Leben insgesamt zurückblicken: Was waren schöne, glückliche Zeiten, und warum?
4. Wenn Sie nun an eine besonders schwierige Zeit Ihres Lebens zurückdenken, welche ist das? Warum?
5. Wenn Sie auf Ihr Leben insgesamt zurückblicken: Was waren schwierige, unglückliche Zeiten, und warum?
6. Viele Menschen haben ein Motto, das sie für Ihr Leben gefunden haben, ein Satz, ein Sprichwort, das ausdrückt, worauf es im Leben ankommt. Gibt es so etwas auch bei Ihnen?
7. Was, würden Sie sagen, ist der Sinn des Lebens?
8. Hätten Sie das mit 20 Jahren auch gesagt?
9. Gab es Punkte in Ihrem Leben, an denen Sie das Leben als sinnlos erlebt haben? Wenn ja, wie haben Sie diese bewältigt?
10. Wie würden Sie die Situation heute einschätzen?
11. Welche Bedeutung hat das Alter für Ihre Sicht auf das Leben?
12. Wie stellen Sie sich die Zukunft vor?
13. Spielt oder spielte Religion oder Glaube in Ihrem Leben eine Rolle?
14. Würden Sie sich selbst als religiös bezeichnen?
15. Gibt es etwas, was Sie den kommenden Generationen mit auf den Weg geben würden [etwa Ihren Enkeln]?
16. Mich würde nun interessieren, wie Sie bestimmte Begriffe beschreiben würden. Es geht nicht darum, ob etwas richtig ist oder nicht, mich interessiert, wie Sie die Begriffe erklären würden. Ich nenne immer einen Begriff, und ich bin gespannt, was Ihnen zu diesem Begriff einfällt:
 - Geburtstag
 - Leben
 - Krankheit
 - Liebe
 - Alter
 - Freundschaft
 - Tod
 - Jugend
 - Zukunft
 - Leiden
 - Gott
17. Zum Abschluss würde ich gern wissen, wie ein ganz normaler Tagesablauf bei Ihnen so aussieht?

Dieser mehrschichtige Ansatz in der Zugriffsweise auf das Phänomen bzw. der religiösen Deutung des Lebens wurde in der Interviewauswertung gespiegelt durch die Integration verschiedener religionstheoretischer Perspektiven, letzten Endes auch im Blick auf die Klassifikation oder Typisierung der religiösen Kommunikation der InterviewpartnerInnen im Rahmen der jeweils verwendeten Modelle als mehr oder weniger oder auch nicht religiös. Es wurde zunächst die kommunikative Anschlussfähigkeit an die Sinnfrage des Lebens untersucht. Es wurden weiter die in der Differenz von Immanenz und Transzendenz verlaufenden Strukturen der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen erfasst, wobei vor allem der Ausgriff auf Ganzheitsdimensionen Beachtung finden sollte. Hierzu wurde auf das integrale Religionskonzept Detlef Pollacks in seiner Unterscheidung unterschiedlicher Bezogenheit und Füllung von Immanenz und Transzendenz und entsprechender religiöser Typisierung rekurriert.³⁶ Weiter wurde in Aufnahme der Oevermannschen Religionstheorie und Religionstypologie auf den Umgang mit der eigenen Endlichkeit fokussiert.³⁷ Schließlich wurde der auswertende Blick verengt auf die Frage nach dem Vorkommen christlich-religiöser Sprach- und Vorstellungswelten und schließlich auch auf den Bezug und die Bedeutung der Institution Kirche und ihrer klassischen Symbolsprachen der christlich-biblischen Tradition eingegangen. So ist auch ein Vergleich darüber möglich geworden, mit welcher Religionstheorie welche Aspekte der in der empirischen Forschung rekonstruierten Wirklichkeit in den Blick geraten und welche gerade nicht, wie sich dieses evtl. besonders im Blick auf den Gegenstand des Alters auswirkt, sodass auch der konstruktive Charakter der religionstheoretischen Konzeptionen deutlich wird.

Die Grenzen eines solchen Vorgehens, das sei hier auch klar benannt, liegen vor allem in der bewusstseinstheoretischen Fundierung und der damit verbundenen mehr oder weniger starken Ausgrenzung etwa der Dimensionen von alltäglicher Praxis, von Leiblichkeit oder Emotionen. Außerdem ließen sich leicht weitere interessante und vermutlich relevante Dimensionen der Altersforschung hinzufügen, etwa die Gender-Frage. Es hat sich in der Durchführung und Auswertung der Interviews bei all diesen Einschränkungen aber gezeigt, dass das von mir entworfene Design zu empirischen Daten geführt hat, die für vielfältige Sekundäranalysen interessante Anregungen bereithalten.

³⁶ Vgl. Pollack, Religion (s. Anm. 33).

³⁷ Vgl., Ulrich Oevermann, Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt/M. 1995, 27–102.

So hat sich gerade die Frage nach dem Sinn des Lebens als alltagskulturell durchaus präsent und geradezu religionsproduktive Frage erwiesen und entsprechend aufschlussreiche Daten für eine Interpretation generiert. Im Rahmen der differenzierten Leitfadiskonzeption ist es gelungen, relevantes Material zu erheben, das sich vielfach bestätigend in den aktuellen Forschungsstand zur Thematik einzeichnet und zugleich einige interessante neue Einsichten ermöglicht.

Des Weiteren hat sich gezeigt, dass die vergleichende Auswertung des erhobenen Materials im Rahmen eines interdisziplinär erarbeiteten gestuften Religionskonzepts die empirische Religionsforschung weiterführt. So konnten fünf Dimensionen des Sinns identifiziert werden, die eine besondere Relevanz im Alter erhalten. Am Leitfaden dieser unterscheidbaren und gestuften Sinndimensionen werden Strukturen und inhaltliche Ausrichtungen in den religiösen Einstellungen sichtbar, die in der Perspektive jeweils nur einer der verwendeten Konzeptionen nur einseitig oder teilweise sogar gar nicht in den Blick geraten wären. Insbesondere die Berücksichtigung des Oevermannschen Religionsmodells von der Bewährung angesichts der Endlichkeit in Kombination mit der grundlegenden Frage nach religiöser Sinndeutung im gedanklichen Horizont von Ganzheit hat sich als fruchtbar erwiesen,

Gerade die Dimension der Ganzheit, die die Gottesbeziehung inkludiert, hat sich als wichtiges Element einer theologisch verantworteten empirischen Religionsforschung herausgestellt. Es lohnt, auch die theologisch reflektierte Gottesfrage verstärkt in die empirische Religionsforschung einzubeziehen – gerade auch angesichts der Einsicht, dass das Gottesbild der Respondenten ganz wesentlich nicht nur für ihre religiöse Lebenssicht ist. Im Rahmen seiner Studie zur Rezeption religionsbezogener Daten in der Theologie hat Johannes Först kürzlich für die Frage nach Gott als methodologischem Kriterium plädiert.³⁸ Ohne seine Position in allen Aspekten zu teilen,³⁹ kann der Mehrwert seines Ansatzes m. E. in der Tat darin gesehen werden, dass er prak-

³⁸ Johannes Först, *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott. Eine theologische Methodologie der Rezeption religionsbezogener Daten* (Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht 5), Berlin 2010.

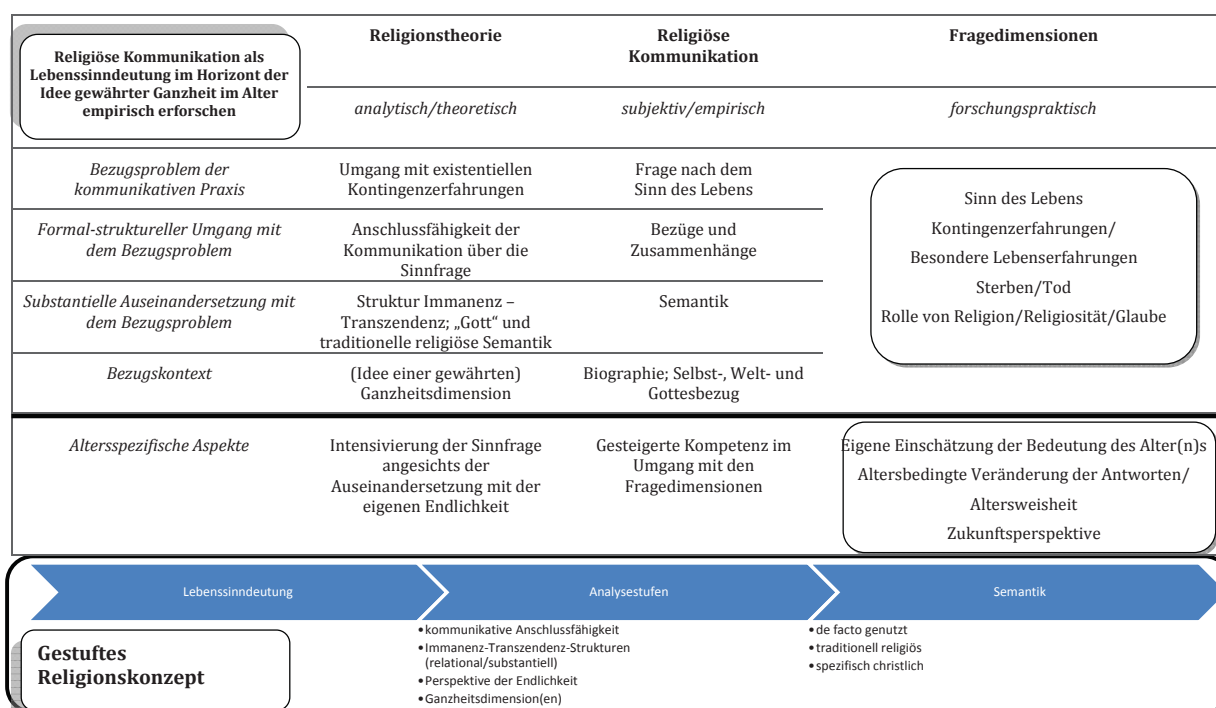
³⁹ Kritisch ist m. E. vor allem, dass Gott als „Sein schlechthin“ und damit als transzendente Größe jenseits der empirisch-gegebenen Wirklichkeit gesetzt wird und dass trotz der Berücksichtigung notwendiger hermeneutischer Reflexionen letztlich doch die kirchliche Dogmatik, speziell das Konzil von Chalcedon, als normativer Konvergenzpunkt aller theologischen Analyse der empirischen Religionsforschung betrachtet wird. Ziel seines Ansatzes ist es entsprechend, empirische Religionsforschung so zu integrieren, dass „Möglichkeiten zu überprüfen sind, möglicherweise ‚Orte‘ zu [finden], an denen die Offenbarung vernehmbar wird“. Vgl. Först, *Empirische Religionsforschung* (s. Anm. 38) 356–358.

tisch-theologischer Religionsforschung erlaubt, die Frage nach dem Sinn des Lebens mit der Frage nach „Gott“ sinnvoll in Verbindung zu bringen.⁴⁰

4. Schlussfolgerungen

Die Herausforderung für die in der christlich-kirchlichen religiösen Kommunikation professionell Tätigen besteht genau darin, so hatte ich eingangs begonnen, die Kommunikation des Evangeliums so in die religiöse Kommunikation einzubringen, dass es den in ihrer Lebensdeutung autonomen Individuen in ihrer Suche nach einem Sinn im Leben tatsächlich anschlussfähig erscheint. Die hier in ihrem Konzept vorgestellte Studie veranschaulicht in ihrem mehrperspektivischen Zugriff auf religiöse Dimensionen der Lebensdeutung, dass das Alter tatsächlich als religionsproduktive Phase zu betrachten ist, weil religiös zu qualifizierende Sinndeutungen im Blick auf das eigene Leben in verstärktem Maße als Frage nach dem Sinn des Lebens unternommen werden, die eine andere inhaltliche Ausprägung aufweisen als in früheren Lebensphasen. Darum ist es wichtig, entsprechende Angebote zum Austausch über die religiöse Lebensdeutung gerade für diese Altersgruppe zu gestalten. Die Studie zeigt auch auf, dass eine evidente und zukunftsöffnende kontinuierliche lebensgeschichtliche Auseinandersetzung mit diesen Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des Lebens wichtig ist, um auch im Alter subjektiv als tragfähig erlebte Sinndeutungen entwickeln zu können. Dass in dieser Hinsicht, also im Blick auf die Kommunikation von lebensgeschichtlich evidenten und zukunftsöffnenden Lebenssinndeutungsangeboten, ein großer Lernbedarf in der Kirche zu bestehen scheint, legen die Ergebnisse der Studie ebenfalls nahe: Für einen Großteil der Befragten ist die Kirche mit ihren Inhalten kein Ort für eine sie konstruktiv anregende Auseinandersetzung mit den Sinnfragen des Lebens und in der Entwicklung etwa eines für sie tragfähigen Gottesbildes. Deshalb muss die praktisch-theologische empirische Forschung insbesondere in dieser Hinsicht weiter intensiviert werden, um gerade auch in der langen Phase des Erwachsenenalters spezifische, altersphasenrelevante Sinnfragen zu identifizieren und von ihnen ausgehend die jeweils tragfähigen religiösen Deutungsmuster zu verstehen und zu (re-)konstruieren.

⁴⁰ Först, Empirische Religionsforschung (s. Anm. 38) 259f.



Grafik: Das gestufte Religionskonzept einer empirischen Studie zur religiösen Lebensdeutung im Alter (Lars Charbonnier)

Dr. theol. Lars Charbonnier
 Seminar für Praktische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin
 Unter den Linden 6
 D-10099 Berlin
 Fon: +49 (0)30 2093 5929
 eMail: lars.charbonnier(at)theologie.hu-berlin(dot)de
 Web: www.religion-und-kultur.de

Religiosität und berufsbezogene Orientierungen von Lehramtsstudierenden

Eine quantitativ-empirische Pilotstudie

1. Theoretische Vorüberlegungen

1.1 Religionspädagogische Perspektiven

Dass sich Religionspädagogik nicht lediglich auf religiöse Bildung beschränkt, sondern darüber hinaus Bezüge zwischen Religion und Erziehung bzw. Bildung umfassender in den Blick nimmt, ist heute (wieder) Konsens. So verweisen z. B. die jüngeren Bildungsschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) darauf, dass Kirche und Religionspädagogik eine Verantwortung für Bildung in unserer Gesellschaft insgesamt haben und spezifische Perspektiven in die aktuelle Bildungsdiskussion einzubringen haben. In besonderer Weise wird von den Lehrkräften an konfessionellen Privatschulen erwartet, dass sie „für die religiöse Orientierung evangelischer Schulen“ stehen¹ bzw. sich „mit der kirchlichen Prägung der Schule“ identifizieren². Deutlich zeigt sich in solchen Schriften also die Erwartung, dass sich religiöse Orientierungen auf die beruflichen Orientierungen von PädagogInnen und Lehrkräften auswirken – *und zwar auch von denjenigen, die nicht im spezifischen Sinn für religiöse Bildung zuständig sind*. Eine empirische Überprüfung solcher Hypothesen von Zusammenhängen zwischen den religiösen Orientierungen und der Professionalität von Lehrkräften steht jedoch aus; lediglich für Religionslehrkräfte gibt es hier einige Befunde.

¹ Kirchenamt der EKD (Hg.), Schulen in evangelischer Trägerschaft. Selbstverständnis, Leistungsfähigkeit und Perspektiven. Eine Handreichung, Gütersloh 2008, 26.

² Sekretariat der DBK (Hg.), Qualitätskriterien für Katholische Schulen. Ein Orientierungsrahmen (Die deutschen Bischöfe 90), Bonn 2009, 38.

1.2 Erziehungswissenschaftliche Perspektiven

In der neueren empirischen Lehrerforschung, z. B. in dem vielbeachteten Modell professioneller Handlungskompetenz von Baumert und Kunter,³ finden neben dem Professionswissen auch die davon unterschiedenen „Überzeugungen“ und „Werthaltungen“ von Lehrkräften Berücksichtigung. Diese werden allerdings weniger auf den persönlichen Bereich – und seine weltanschaulich-religiösen Implikationen – bezogen, sondern in der Regel als „berufsbezogene Überzeugungen“ gefasst. Nur am Rande kommen dabei auch übergreifende Aspekte wie die Frage nach umfassenderen „Weltbildern“ bzw. „Menschenbildern“ der Lehrkräfte mit in den Blick.⁴ Und nur ansatzweise werden berufsbezogene Überzeugungen auch mit der „Persönlichkeit“ von Lehrpersonen in Verbindung gebracht, und damit, „wovon diese berufsbiografisch geprägt sind und was sie von ihrem Wert- und Glaubenshorizont her bezüglich aller Facetten des berufsbezogenen Sehens, Denkens und Handelns antreibt“⁵.

2. Religiosität und Lehrerprofessionalität: Zum Stand der empirischen Forschung

Wie in dem aktuellen Literaturbericht von Pirner genauer dargestellt,⁶ finden sich Forschungen zur Religiosität von Lehrenden sowie zu Zusammenhängen mit deren berufsbezogenen Orientierungen fast ausschließlich im US-amerikanischen Kontext. Sie lassen sich zwar wegen des anderen kulturellen Kontexts und der bekanntermaßen ungleich höheren Religiosität der amerikanischen Bevölkerung nicht auf Deutschland übertragen, geben aber zumindest Hinweise, dass auch hierzulande solche Zusammenhänge möglich sein könnten. So sehen z. B. viele Lehrkräfte in den USA ihren Beruf offensichtlich als (religiöse) Berufung. Mehrere, meist qualitative amerikanische Studien fanden Zusammenhänge zwischen der Auffassung der Lehrkräfte,

³ Vgl. Jürgen Baumert – Mareike Kunter, Das Kompetenzmodell von COACTIV, in: Mareike Kunter u. a. (Hg.), Professionelle Kompetenz von Lehrkräften. Ergebnisse des Forschungsprogramms COACTIV, Münster 2011, 29–54.

⁴ Vgl. als Überblick Kurt Reusser – Christine Pauli – Anneliese Elmer, Berufsbezogene Überzeugungen von Lehrerinnen und Lehrern, in: Ewald Terhart – Hedda Bennewitz – Martin Rothland (Hg.), Handbuch der Forschung zum Lehrerberuf, Münster 2011, 478–495.

⁵ Reusser – Pauli – Elmer, Überzeugungen (s. Anm. 4) 489.

⁶ Vgl. Manfred L. Pirner, Religiosität und Lehrerprofessionalität. Ein Literaturbericht zu einem vernachlässigten Forschungsfeld, in: Zeitschrift für Pädagogik 59 (2013) 2, 201–218.

einer religiösen Berufung zu folgen, und den von ihnen berichteten warmen und persönlichen Beziehungen zu ihren Schülerinnen und Schülern, einer intensiveren Hinwendung zu schwächeren Schülern und einer religiös motivierten Sicht auf die Individualität der einzelnen Schüler.

Für den deutschen und europäischen Kontext liegen bisher Untersuchungen zur Religiosität von Lehrkräften fast ausschließlich für Religionslehrkräfte und teilweise für Lehrkräfte an Schulen in christlicher Trägerschaft vor.⁷ Religionslehrkräfte erweisen sich erwartungsgemäß als überdurchschnittlich religiös; mögliche Zusammenhänge zwischen ihrer Religiosität und ihrem pädagogisch-didaktischen Denken und Handeln werden, über religionspädagogisch-konzeptionelle Fragestellungen hinaus, in den bekannten Religionslehrerstudien allerdings so gut wie nicht untersucht.

3. Fragestellungen und Forschungsdesign der Pilotstudie

3.1 Fragestellungen und Instrumentierung

Die hier vorzustellende Pilotstudie dient als Vorbereitung und Flankierung eines größeren Projekts, in dem bundesweit repräsentativ Lehrerinnen und Lehrer befragt werden sollen. In der Pilotstudie wurden Lehramtsstudierende quantitativ befragt, um einerseits Befragungsinstrumente zu validieren und andererseits erste Aufschlüsse über mögliche Ergebnistendenzen zu erhalten. Die Befragung richtete sich auf die Religiosität der Studierenden und deren Zusammenhang mit ihrer Motivation für die Wahl des Lehramtsstudiums sowie ihren beruflichen Vorstellungen. Konzeptualisiert und operationalisiert wird Religiosität hier auf der Basis des Religiositäts-Struktur-Tests (R-S-T), der von Stefan Huber entwickelt und u. a. in der deutschlandweit repräsentativen Erhebung des Religionsmonitors verwendet wurde.⁸ Neben Fragen zur allgemeinen Intensität von Religiosität wurden hypothesengeleitet (siehe unten) weitere spezifischere Fragen zum Glauben an Astrologie, zum Fundamentalismus, zum Gottesverständnis und zur religiösen Sozialisation ausgewählt. Für den Bereich der beruflichen Orientierungen wurden hypothesengeleitet (siehe unten) Skalen zum Themenfeld Schule und Lehrer sowie zur Studienwahlmotivation aus einer vorliegenden Studie von Andreas Ortenburger ausgewählt.⁹

⁷ Belege bei Pirner, Religiosität (s. Anm. 6).

⁸ Vgl. Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007.

⁹ Vgl. Andreas Ortenburger, Professionalisierung und Lehrerausbildung. Zur Bedeutung professionsbezogener Einstellungsmuster für Studienwahl und Studienverläufe von Lehramtsstudierenden, Frankfurt/M. 2010.

Die zentralen Forschungsfragen richten sich *zum einen* auf mögliche Charakteristika der Religiosität von Lehramtsstudierenden. Zu ihrer Erhebung sollen Vergleiche mit der altersäquivalenten Subgruppe der deutschlandweit repräsentativen Befragung des „Religionsmonitor“ angestellt werden.¹⁰ *Zum anderen* sollen mögliche Zusammenhänge zwischen den religiösen Orientierungen und den beruflichen Orientierungen der Studierenden eruiert werden. Im Einzelnen geht es um die Überprüfung der im Folgenden genannten Hypothesen.

3.2 Hypothesen

H1: Unter den Lehramtsstudierenden sind sowohl die Hochreligiösen als auch die Nichtreligiösen gegenüber der repräsentativen Vergleichsgruppe in der Befragung des Religionsmonitors überrepräsentiert.

Begründung: Einerseits zeigt sich in den oben erwähnten internationalen Studien, dass der Prozentsatz an Religiösen unter Lehrenden geringer ausfällt als im Bevölkerungsdurchschnitt. In Deutschland hat sich zudem in mehreren Studien unter der allgemeinen Bevölkerung gezeigt, dass ein höherer Bildungsgrad mit einer geringeren Religiosität einhergeht – ein Phänomen, das als das „Bildungsdilemma“ der Volkskirchen diskutiert wurde. Andererseits lässt sich angesichts der vorliegenden Befunde ebenfalls vermuten, dass für viele junge Menschen ihr religiöser Glaube und eventuelle Erfahrungen in der kirchlichen Jugendarbeit ein Motiv für die Ergreifung des Lehrerberufs darstellen.

H2: In den Fragebereichen „parareligiöse Vorstellungen“ und „Fundamentalismus“ unterscheiden sich die Lehramtsstudierenden positiv von der Vergleichsgruppe.

Begründung: Die Lehramtsstudierenden weisen einen höheren Bildungsgrad als die Durchschnittsgruppe des Religionsmonitors auf und wissen sich in besonderer Weise aufklärerischen und prosozialen Idealen verbunden.

H3: Im Vergleich zu nichtreligiösen Lehramtsstudierenden betonen religiöse Lehramtsstudierende als zentrale Aufgaben der Lehrkraft mehr die Erziehung (als die Vermittlung von Wissensinhalten) sowie die Beziehungsorientierung in der pädagogischen Arbeit.

¹⁰ Dabei ist allerdings von vornherein zu beachten, dass weder die befragte Studierenden-Gruppe noch die altersäquivalente Vergleichsgruppe des Religionsmonitors (Gesamt-N der Repräsentativstichprobe = 1000; Subgruppe der 18- bis 29-Jährigen N = 178) Repräsentativität beanspruchen kann.

Begründung: Religiöse Perspektiven richten sich stark auf das persönlichkeitsorientierte und soziale Wohl der anvertrauten Personen. Nächstenliebe und prosoziale Werte zu leben und den SchülerInnen nahezubringen, ist auch nach den vorhandenen US-amerikanischen Studien ein Charakteristikum religiöser Lehrender.

H4: Religiöse Lehramtsstudierende zeigen eine positivere Einschätzung der Rolle von religiösen Bildungsangeboten (religiöse Bildung, Religionsunterricht, religiöse Schulfeste) an der Schule.

Begründung: Die selbst erfahrenen lebensförderlichen Aspekte von Religion bzw. Religiosität lassen auch religiöse Bildungsangebote positiver einschätzen.

H5: Religiöse Lehramtsstudierende betonen stärker als nichtreligiöse die Notwendigkeit, dass eine Lehrkraft ihren Beruf aus einer inneren Überzeugung heraus wählt bzw. ausübt und zeigen selbst einen Hang zu sozialen und idealistischen Berufswahlmotiven.

Begründung: In den oben angeführten Studien wurde deutlich, dass religiöse Motive sich als eine solche innere Überzeugung, für den Lehrerberuf ‚berufen‘ zu sein, manifestieren können. Zudem gelten altruistische, soziale und idealistische Haltungen als charakteristisch für hoch bzw. intrinsisch Religiöse.

3.3 Stichprobe

Die Probanden (N = 294) wurden im Sinn einer Zufallsstichprobe aus den großen Einführungsvorlesungen für das Lehramtsstudium an der Universität Erlangen-Nürnberg gewonnen, d. h. es handelt sich überwiegend um Studierende im ersten Semester. Die Studierenden wurden während der Vorlesungen gebeten, sich einige Minuten Zeit für das Ausfüllen der Fragebogen zu nehmen. Nur Einzelne sind dieser Bitte nicht nachgekommen. Die Stichprobe weist mit 82 % wesentlich mehr Studentinnen als Studenten auf, was auch damit zusammenhängt, dass ca. 54 % Grundschullehramt studieren (20 % Hauptschule; knapp 14 % Realschule und knapp 9 % Gymnasium). Fast 56 % der Befragten sind evangelisch, 33 % katholisch, 6,5 % gehören keiner Religion an, je 1,7 % gehören einer anderen christlichen Kirche an oder sind muslimisch. 27 % der Probanden studieren Religion als Unterrichtsfach. 40 % der Studierenden sind unter 20 Jahre alt, 52 % zwischen 21 und 25 Jahre, und 7 % über 25 Jahre.

4. Zentrale Ergebnisse

4.1 Die Religiosität der Lehramtsstudierenden

Die allgemeine Intensität (Zentralität) von Religiosität wurde in der Religionsmonitor-Befragung über einen Index ermittelt, der sich auf die folgende, mehrere Dimensionen umfassende 5-item Kurzskala (aus der eigentlich 10 Items umfassenden Zentralitätsskala) bezieht; sie wurde entsprechend auch in der Befragung der Lehramtsstudierenden zugrunde gelegt (vgl. Tabelle 1).

Tabelle 1: Kurzskala „Zentralität von Religiosität“ (aus dem R-S-T)¹¹

<i>Dimensionen</i>	<i>Inhalte</i>	<i>Items</i>
INTELLEKT	Reflexivität	1. Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?
IDEOLOGIE	Glaube	2. Wie stark glauben Sie daran, dass es Gott oder etwas Göttliches gibt?
ÖFFENTLICHE PRAXIS	Gottesdienst	3. Wie häufig nehmen Sie an Gottesdiensten teil?
PRIVATE PRAXIS	Gebet	4. Wie häufig beten Sie?
RELIGIÖSE ERFABUNG	Gott erleben	5. Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass „Gott“ oder etwas „Göttliches“ in Ihr Leben eingreift?

Die interne Konsistenz der Skala erwies sich mit Cronbachs Alpha = .85 als ausgesprochen gut. Um einen aussagekräftigen Vergleich mit der entsprechenden Altersgruppe (18–29) der Religionsmonitor-Befragung (im Folgenden bezeichnet als „RM29“) durchführen zu können, sind die unterschiedlichen Geschlechtsverteilungen in beiden Stichproben zu berücksichtigen, da in allen Religiositätsstudien übereinstimmend Frauen bzw. Mädchen durchschnittlich höher religiös sind als Männer bzw. Jungen. Die stark frauenlastige Studierendenstichprobe wurde daher in der Gender-Gewichtung der RM29-Stichprobe angepasst; die gewichtete Stichprobe wird im Folgenden zur Verdeutlichung jeweils mit ^{gew} gekennzeichnet.

Im Vergleich zur RM29-Gruppe zeigen die ^{gew}Lehramtsstudierenden einen deutlich höheren Mittelwert in der Zentralitätsskala von 2,96 (N = 280, SD: .96) gegenüber 2,69 (N = 171, SD .1,00) bei der Vergleichsgruppe. Dies bestätigt sich noch einmal in der Selbsteinschätzung als „sehr“ oder „ziemlich religiös“ (29,2 % der ^{gew}Lehramtsstudierenden gegenüber 10,4 % der Vergleichsgruppe).

¹¹ Vgl. Stefan Huber, Der Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T). Systematik und operationale Konstrukte, in: Wilhelm Gräb – Lars Charbonnier (Hg.), Individualisierung – Spiritualität – Religion, Münster u. a. 2008, 137–171.

Während sich somit der erste Teil der Hypothese H1 bestätigen ließ, wurde ihr zweiter Teil, nämlich die Vermutung, dass zugleich der Anteil der Nicht-religiösen unter den Lehramtsstudierenden ebenfalls höher sei als im Bevölkerungsdurchschnitt, nicht bestätigt: Nur 15,4 % der ^{gew}Lehramtsstudierenden sieht sich als „gar nicht religiös“, in der RM29-Gruppe sind es dagegen 25,8 %.

Dieses Ergebnis spiegelt sich auch noch einmal in den Gottesvorstellungen der Befragten. Hier weisen die ^{gew}Studierenden bei fast allen Gottesvorstellungen einen deutlich höheren Zustimmungswert als die Vergleichsgruppe auf – besonders ausgeprägt beim personalistischen Gottesbild –, während die agnostisch-atheistische Option (Gott als menschliche Idee) weniger Zustimmung erhält (vgl. Tabelle 2).

Tabelle 2: Gottesvorstellung (aus dem R-S-T)

Gott oder das Göttliche ist ...	„stimme voll zu“ + „stimme eher zu“ in %	
	RM29	^{gew} Studierende
... wie ein Gesetz, das ewig gilt.	29,4	28,1
... wie eine Energie, die alles durchströmt.	32,2	48,6
... wie eine Person, zu der man sprechen kann.	44,2	56,5
... wie eine höhere Macht.	51,6	60,2
... wie ein höchster Wert.	31,8	42,2
... nur eine menschliche Idee ohne eigene Existenz.	28,9	23,8

Als Indikator für parareligiösen Glauben wurde aus dem Religionsmonitor die (Einzel-)Frage „Wie stark glauben Sie an Astrologie?“ ausgewählt. Nur 3,4 % der Studierenden glauben „sehr“ oder „ziemlich“ daran, während es in der RM29-Vergleichsgruppe 10,3 % sind. Dies entspricht der in Hypothese H2 geäußerten Erwartung. Anders sieht es bezüglich der Haltung zum religiösen Pluralismus aus, die im Religionsmonitor und dementsprechend auch in der Studierendenbefragung in einer Kurzskala erfasst wurde („Für mich hat jede Religion einen wahren Kern“ und „Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein.“) Hier weist die Religionsmonitor-Gruppe mit einem Mittelwert von 2,1 (SD: .94) eine leicht höhere Zustimmung auf als die Studierenden mit 2,24 (SD: .92).

In der Studierendenbefragung wurden auch Fragen aus dem R-S-T zur religiösen Sozialisation gestellt, die nicht im Religionsmonitor aufgenommen

worden waren, und durch eine selbst formulierte Frage nach der aktiven Beteiligung in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit ergänzt. Wir wollten erfahren, wie viele der Lehramtsstudierenden hier eigene Erfahrungen gemacht haben, die sie möglicherweise zu dieser Berufswahl motiviert haben oder auf die sie zumindest in ihrer späteren pädagogischen Aufgabe zurückgreifen können. Aufschlussreich ist, dass viele der Studierenden angeben, dass ihre Eltern oder primären Bezugspersonen mit ihnen „oft“ oder „sehr oft“ über religiöse Dinge gesprochen haben (40 %), mit ihnen zu Gottesdiensten gegangen sind (45 %) und mit ihnen gebetet haben (49,5 %). Fast 52 % gingen „oft“ oder „sehr oft“ in Kinder- oder Jugendgottesdienste, über 43 % besuchten entsprechend häufig eine religiöse Kinder- oder Jugendgruppe, und über 46 % gaben an, „selbst zeitweise Mitarbeiter/in im Kindergottesdienst, in der religiösen Kinder- oder Jugendarbeit oder ähnlichen religiösen Einrichtungen“ gewesen zu sein.

4.2 Berufliche Vorstellungen und deren Zusammenhänge mit Religiosität

Für die Beantwortung der Fragen, ob die Studierenden die Hauptaufgabe einer Lehrkraft eher in der Erziehung oder in der Vermittlung von Lerninhalten sehen, wie stark für sie die innere Überzeugung einer Lehrkraft im Mittelpunkt steht (Idealismus) und wie viel Wert sie auf eine beziehungsorientierte Pädagogik legen, wurden Skalen aus einer vorliegenden Studie von Ortenburger verwendet, die auf die Konstanzer Einstellungsuntersuchung zurückgreifen.¹² Nach der Reliabilitätsprüfung wurden die im Folgenden aufgeführten Items für die Auswertung berücksichtigt (Tabellen 3, 4 und 5):

Tabelle 3: Vorstellungen vom Lehrberuf, Skala „Vermittlung oder Erziehung?“ (aus Ortenburger 2010)

Die Schule sollte sich wieder mehr auf die Vermittlung des Lehrstoffes konzentrieren und sich etwas weniger mit allgemeinen Erziehungsproblemen beschäftigen.
Im Zweifelsfall muss die Vermittlung fundierten Wissens Vorrang vor allgemeinen pädagogischen Bemühungen haben.
Ein Fachlehrer sollte sich in seiner freien Zeit mehr mit fachwissenschaftlicher als mit pädagogischer Literatur beschäftigen.
Cronbachs Alpha: .71; MW: 3,77; SD: .72; N = 288

Der hohe Mittelwert zeigt an, dass die Mehrheit der Studierenden den angebotenen Einschätzungen nicht zustimmte, also recht deutlich die erzieherische, pädagogische Aufgabe von Schule und Lehrerberuf betonte.

¹² Vgl. Ortenburger, Professionalisierung (s. Anm. 9) 135f.

Tabelle 4: Vorstellungen vom Lehrberuf, Skala „Idealismus“ (aus Ortenburger 2010)

Wer nicht aus innerer Überzeugung Lehrer wird, sollte es lieber ganz bleiben lassen.
Man sollte niemanden zur Lehrerausbildung zulassen, der in diesem Beruf ausschließlich die sichere, krisenfeste Lebensstellung sucht.
Ein Lehrer, der nicht mehr mit Idealismus bei der Sache ist, sollte besser den Beruf wechseln.
Cronbachs Alpha: .71; MW: 2,29; SD: .99; N = 286

Tabelle 5: Vorstellungen vom Lehrberuf, Skala „Beziehungsorientierung“ (aus Ortenburger 2010)

Lehrer können nur dann Erfolg haben, wenn sie ein gutes persönliches Verhältnis zu ihren Schülern haben.
Lehrer müssen in erster Linie sympathische Menschen sein, um in ihrem Beruf gut sein zu können.
Lehrer sollten nicht so verbissen Distanz zu ihren Schülern halten.
Cronbachs Alpha: .65; MW: 2,31; SD: .89; N = 286

Sowohl bezüglich „Idealismus“ als auch „Beziehungsorientierung“ machen die niedrigen Mittelwerte deutlich, dass die Studierenden beiden Einschätzungen mehrheitlich zustimmen: Lehrkräfte sollten diesen Beruf aus innerer Überzeugung ausüben, und der persönlichen Beziehungsfähigkeit und Ausstrahlung von Lehrkräften wird ein hoher Stellenwert eingeräumt.

Bei der Überprüfung von Zusammenhängen der angeführten Dimensionen mit der Religiosität der Studierenden zeigte sich nur bei der Dimension „Idealismus“ eine geringe, aber signifikante Korrelation von $r = ,12$ ($p < .05$, 1-seitig), d. h. religiöse Studierende messen, wie in Hypothese H5 vermutet, dem inneren Überzeugungsmotiv einer Lehrkraft eine höhere Relevanz bei als nichtreligiöse Studierende – es wird interessant sein, diesen Befund mit den eigenen Berufswahlmotiven der Studierenden zu vergleichen (siehe unten). Die Hypothese H3, zum Stellenwert erzieherischer und beziehungsorientierter Aspekte für religiöse Studierende, hat sich demgegenüber nicht bestätigen lassen.

Die ebenfalls abgefragte Einschätzung der Bedeutung von religiösen Bildungsangeboten an der Schule (religiöse Bildung, Religionsunterricht, religiöse Schulfeste; Cronbachs Alpha der Skala: .84) korreliert erwartungsgemäß relativ hoch mit der Religiosität der Studierenden (.65**, auf dem Niveau .01 zweiseitig signifikant), womit Hypothese H4 bestätigt ist.

4.3 Studienwahlmotive

Auch für die Erhebung der Berufs- bzw. Studienwahlmotive wurde auf das allgemeine (also nicht lehramtsspezifische Instrument zur Erhebung von Berufswahlmotiven aus Ortenburger 2010 zurückgegriffen.¹³ Die Skalen wurden zu Kurzskalen von zwei bis drei Items zusammengefasst. Eingeleitet wurde mit dem Prompt „Wenn Sie an die Zeit nach Ihrem Studium und ihre spätere Berufstätigkeit denken: Wie wichtig sind Ihnen folgende Aspekte?“ Exemplarisch seien aus den Antwortoptionen die drei Items für die Dimension „Idealismus“ genannt: „... beruflich die Welt ein kleines bisschen besser machen“, „... mich beruflich für eine gute Sache einsetzen“ und „... eine sinnvolle Arbeit machen“. Eigenständig ergänzt wurde die für den Lehrerberuf wichtige Dimension „fachliches Interesse“ mit den Items „... mich mit interessanten Inhalten auseinandersetzen“ und „... mich mit einem Fach beschäftigen, das mich interessiert“.

Tabelle 6: Bivariate Korrelationen Berufswahlmotive X Religiosität

<i>Bereich</i>	<i>Dimensionen</i>	<i>MW</i>	<i>SD</i>	<i>N</i>	<i>Cronb α</i>	<i>Korr. mit Religiosität r</i>
MOTIVE DER BERUFSSWAHL	Karriere	3,12	.92	286	.66	n.s.
	Freizeit	2,50	.90	286	.78	n.s.
	Sozialpolitisches Engagement	3,25	.77	287	.41	,17**
	Selbstverwirklichung	1,76	.54	287	.63	n.s.
	Sozialberuf	1,39	.49	285	.76	n.s.
	Sicherheit	1,95	.73	287	.86	n.s.
	Idealismus	1,67	.59	286	.72	,17**
	Fachliches Interesse	1,77	.59	286	.59	n.s.

Wie die Übersicht in Tabelle 6 zeigt, muss für weitere Studien an manchen der Skalen noch gearbeitet werden, um deren Reliabilität zu verbessern. Aufschlussreich ist, dass die höchsten Zustimmungswerte für die Dimension Sozialberuf erreicht wurden, d. h. für das Motiv, „andere Menschen in ihrer Entwicklung zu unterstützen“, „mit Kindern und Jugendlichen zu arbeiten“ bzw. „beruflich mit Menschen zu arbeiten“. Es folgen die Motive Idealismus, Selbstverwirklichung und fachliches Interesse, während die Freizeit- und Karriereorientierung nur eine mittlere Zustimmung erhielt.

¹³ Vgl. Ortenburger, Professionalisierung (s. Anm. 9) 135f.

Die schwache Korrelation des Motivs Idealismus mit der Religiosität der Befragten entspricht der Hypothese H5, während sich ein erwarteter Zusammenhang mit sozialen Motiven (Dimension Sozialberuf) nicht bestätigt hat. Eher überraschend ist die ebenfalls schwache Korrelation zwischen Religiosität und dem insgesamt nur niedrig bewerteten Motiv „sozialpolitisches Engagement“ (Items: „... genug Zeit für politisches Engagement haben“ und „... genug Zeit für ehrenamtliches Engagement haben“). Es zeigt sich, dass dieser Zusammenhang allein auf das zweite Item zurückgeht und hier sogar mit $r = .27$ auf dem Niveau $.01$ signifikant ist. Es legt sich – gerade auch angesichts der vielen, die sich in der religiösen Kinder- und Jugendarbeit engagiert haben (siehe oben) – der Schluss nahe, dass religiöse Studierende nach wie vor in ihren Gemeinden ehrenamtlich aktiv sind und dies bei der Berufswahl mit berücksichtigen.

4.4 Studienwahlsicherheit

Schließlich wurde noch mit einer selbst konstruierten Skala nach der Studienwahlsicherheit der Studierenden gefragt (vgl. Tabelle 7):

Tabelle 7: Skala „Studienwahlsicherheit“ (eigene Skala)

Das Lehramtsstudium ist genau mein Wunschstudium.
Ich bin mir sicher, dass das Lehramtsstudium genau das Richtige für mich ist.
Ich fühle mich zum Lehrer / zur Lehrerin berufen.
Cronbachs Alpha: .81; MW: 1,75; SD: .75; N = 284

Aufschlussreich ist die hohe Studienwahlsicherheit, die sich in dem niedrigen Mittelwert ausdrückt. Außerdem wurde bewusst die eher aus US-amerikanischen Studien bekannte Formulierung des Sich-berufen-Fühlens mit aufgenommen, die sich problemlos in die Skala einfügte. Weder die Gesamtskala noch das „Berufungs“-Item korreliert jedoch mit der Religiosität der Studierenden; offensichtlich – so ließe sich folgern – wird das „Sich-berufen-Fühlen“ nicht religiös konnotiert, und die hohe Studienwahlsicherheit gilt für religiöse wie nichtreligiöse Studierende gleichermaßen. Auch die Studierenden mit dem Unterrichtsfach Religion weisen keine signifikant höhere Studienwahlsicherheit oder Berufungsgewissheit auf.

5. Fazit

Die Ergebnisse geben Anhaltspunkte dafür, dass Lehramtsstudierende tendenziell religiöser sind als der gleichaltrige Bevölkerungsdurchschnitt. Sie scheinen in einem erheblichen Umfang über eine religiös-kirchliche Sozialisation zu verfügen, die möglicherweise mit zur Berufswahl beigetragen hat. Zudem ergeben sich in einigen wenigen Bereichen der beruflichen Vorstellungen signifikante Zusammenhänge mit der religiösen Orientierung der Befragten: Religiöse Studierende betonen mehr das sozialpolitische Engagement und die Notwendigkeit einer idealistischen Einstellung im Lehrerberuf; sie schätzen die Bedeutung von religiösen Bildungsangeboten an der Schule höher ein als nichtreligiöse Studierende.

Es erscheint lohnenswert, solchen ersten Tendenzen der Pilotstudie sowie weiteren, ähnlichen Fragestellungen in einer umfangreicheren, repräsentativen Studie genauer nachzugehen.

Prof. Dr. Manfred L. Pirner
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg
Lehrstuhl für Ev. Religionspädagogik
Regensburger Str. 160
D-90478 Nürnberg
Fon: +49 (0)911 5302-548 (Sekretariat: -549)
Fax: +49 (0)911 5302-299
Website: www.manfred-pirner.de
email: manfred.pirner@fau.de

Sektion 3: Kommunikation im Gottesdienst

Kommunikation im Gottesdienst – Kommunikation über den Gottesdienst

Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft

Warum führt die Empirie, verstanden als wissenschaftliche Sozialforschung, in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft ein Schattendasein? Über die Gründe darf spekuliert werden. Die Liturgiewissenschaft nicht allein deutscher Sprache hat ihre Wurzeln zum einen in der Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts, wo große, leider nie wirklich umgesetzte Programme zur Erforschung des Gottesdienstes vorgelegt worden sind.¹ Editionen, Epochendarstellungen, monographische Abhandlungen zu Spezialfragen u. Ä. standen vor Augen. Bedeutende Zeitschriften und Reihen, in deren Tradition heute noch zum Beispiel das *Archiv für Liturgiewissenschaft* und die *Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen* stehen, zeugen von diesen Plänen. Zum anderen ist die Liturgiewissenschaft im Zuge der Liturgischen Bewegung – insbesondere von der Abtei Maria Laach aus, und hier durch Odo Casel² und den Laach seinerzeit verbundenen Romano Guardini³ – als theologische Disziplin geprägt worden.⁴ Die Arbeitsmethoden auf beiden Feldern waren und sind deutlich philologisch bestimmt, sei es, was die Analyse liturgischer Feiern angeht, sei es, was die Entwicklung theologischer Entwürfe betrifft. Das gilt durchweg, wenn man auf die großen deutschsprachigen Liturgiehistoriker des 20. Jahrhunderts wie Josef Andreas Jungmann,⁵ Anton

¹ Vgl. Benedikt Kranemann, Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Hubert Wolf (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3)*, Paderborn u. a. 1999; demnächst ausführlicher ders., *Geschichte, Stand und Aufgaben der Liturgiewissenschaft*, in: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 1.

² Vgl. Angelus A. Häußling, Odo Casel OSB (1886–1948), in: Benedikt Kranemann – Klaus Raschzok (Hg.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 98)*, Münster 2011, 236–241.

³ Vgl. Gunda Brüske, Romano Guardini (1885–1968), in: Kranemann – Raschzok (Hg.), *Gottesdienst* (s. Anm. 2) 418–431.

⁴ Der maßgebliche Aufsatz: Romano Guardini, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) 97–108.

⁵ Vgl. Rudolf Pacik, Josef Andreas Jungmann SJ (1889–1975), in: Kranemann – Raschzok (Hg.), *Gottesdienst* (s. Anm. 2) 538–555.

Baumstark,⁶ Anton Ludwig Mayer,⁷ Theodor Klauser⁸ oder andere schaut. Zugleich gab es in der Geschichtsforschung unterschiedliche hermeneutische Modelle, in der Liturgietheologie dominierte die Mysterientheologie, an die sich, vereinfacht gesagt, andere Entwürfe der Liturgietheologie zumeist anlehnten. Die letztlich bereits im späten 18. Jahrhundert in der Aufklärung angelegte,⁹ dann im 20. Jahrhundert als eigenes Arbeitsfeld postulierte pastoraltheologische Beschäftigung mit der Liturgie – ein Aufsatz im *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* verwendete 1924 programmatisch den Begriff „Pastoralliturgik“¹⁰ – blieb hingegen lange Zeit ohne eine wirkliche theoretische Grundlage. Der Breslauer Pastoraltheologe Franz Schubert veröffentlichte in dritter Auflage 1934 als zweiten Teil seiner „Grundzüge der Pastoraltheologie“ eine „Liturgik“. Darin liest man:

„Die Aufgabe der Liturgik als Theorie der Liturgie geht dahin, eine wissenschaftliche Einsicht in den äußeren Gang, in die Grundsätze und leitenden Gedanken sowie endlich in die Geschichte der liturgischen Handlungen zu bieten“.¹¹

Liturgie begegnet als ein objektives Geschehen, in das Einsicht genommen werden kann. Wenn es um Praxis im Gottesdienst geht, finden sich Absätze wie dieser:

„Für das gläubige Volk wird bei Stillmessen jetzt an sich das Knien vorausgesetzt. Ebenso wird heute gekniet bei Empfang der Firmung, der Eucharistie, bei der Beichte. Bezüglich des Sitzens muß die Diözesangewohnheit berücksichtigt werden“.¹²

⁶ Vgl. Hans-Jürgen Feulner, Anton Baumstark (1872–1948), in: Kranemann – Raschzok (Hg.), *Gottesdienst* (s. Anm. 2) 158–170.

⁷ Vgl. Benedikt Kranemann, Anton L. Mayer (1891–1982), in: Kranemann – Raschzok (Hg.), *Gottesdienst* (s. Anm. 2) 701–710.

⁸ Vgl. Ernst Dassmann, Theodor Klauser (1894–1984), in: Kranemann – Raschzok (Hg.), *Gottesdienst* (s. Anm. 2) 567–578.

⁹ Vgl. Franz Kohlschein, Zur Geschichte der katholischen Liturgiewissenschaft im katholischen deutschsprachigen Bereich, in: Franz Kohlschein – Peter Wünsche (Hg.), *Liturgiewissenschaft – Studien zur Wissenschaftsgeschichte* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 78), Münster 1996, 1–72, hier 9–12 u. ö.

¹⁰ Vgl. Athanasius Wintersig, Pastoralliturgik. Ein Versuch über Wesen, Weg, Einteilung und Abgrenzung einer seelsorgswissenschaftlichen Behandlung der Liturgie, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 153–167; dazu Birgit Jeggle-Merz, Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig – Ludwig A. Winterswyl (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 84), Münster 1998; dies., Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl (1900–1942), in: Kranemann – Raschzok (Hg.), *Gottesdienst* (s. Anm. 2) 1168–1179.

¹¹ Franz Schubert, *Grundzüge der Liturgik* (Grundzüge der Pastoraltheologie. Zweiter Teil: Liturgik), Graz – Leipzig³ 1935, 2.

¹² Schubert, *Liturgik* (s. Anm. 11) 39.

Bei einem solchen Liturgieverständnis legt sich die Frage nach religiöser Kommunikation in empirischer Perspektive nicht nahe, und das sollte noch einige Jahrzehnte so bleiben. Der Mangel an expliziten und impliziten empirischen Fragestellungen resultiert sowohl aus der Wissenschaftsgeschichte wie aus dem Liturgieverständnis.

Mit der anthropologischen Wende in der Theologie,¹³ die die Liturgiewissenschaft mit der Konzils- und Nachkonzilszeit erreichte, änderte sich die Situation plötzlich. Bereits 1969 erschien eine von Hans Bernhard Meyer und Julius Morel verfasste Studie, die aus pastoralliturgischer wie soziologischer Sicht die beginnende Liturgiereform untersuchte.¹⁴ Sie blieb aber auf lange Zeit ein Solitär.

Es war ein Benediktiner der Abtei Maria Laach, Angelus Häußling, der zu den Ersten gehörte, die in den 1970er Jahren das Theoriedefizit der Liturgiewissenschaft beklagten. Häußling versteht Liturgiewissenschaft als ein die kirchliche Praxis reflektierendes Fach, er hat entsprechend kritische Fragen an den Gottesdienst der Gegenwart gerichtet. Dieser soll bei den Daseins-erfahrungen des heutigen Menschen seinen Ausgangspunkt nehmen und Interdisziplinarität mit den Humanwissenschaften pflegen.¹⁵

¹³ Zu den Konsequenzen der anthropologischen Wende für die Liturgiewissenschaft vgl. die Thesen von Albert Gerhards – Andreas Odenthal, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: Liturgisches Jahrbuch 50 (2000) 41–53.

¹⁴ Vgl. Hans Bernhard Meyer – Julius Morel, Ergebnisse und Aufgaben der Liturgiereform. Soziologische und pastoralliturgische Erkenntnisse aus einer Umfrage in Innsbruck (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 52; Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät 6), Innsbruck 1969. Ebd. 1 wird festgehalten: „Erstaunlich klein ist die Zahl soziologischer Studien über liturgische Themen, oder, von der anderen Seite her gesehen: sehr selten werden soziologische Theorien und Forschungen von denen angewendet, die sich wissenschaftlich oder praktisch mit der Liturgie beschäftigen. Dieser Zustand ist für die Entwicklung des liturgischen Lebens bedauerlich und in sich genommen schwer verständlich.“ In der Folge werden einige wenige Werke genannt, die sich mit diesen Themen beschäftigen. In den 1970er Jahren erschienen verschiedene Untersuchungen von Gerhard Schmidtchen, die auch den Gottesdienst betrafen, aber keine liturgiewissenschaftliche empirische Forschung darstellen; vgl. u. a. Gerhard Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Freiburg/Br. u. a. ²1972.

¹⁵ Häußling hat diese Überlegungen wiederholt vorgelegt; vgl. u. a. Angelus A. Häußling, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: ders., Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche, hg. v. Martin Klöckener – Benedikt Kranemann – Michael B. März (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79), Münster 1997, 284–301 (zuerst 1970 erschienen); ders., Liturgiewissenschaft zwei Jahrzehnte nach Konzilsbeginn. Eine Umschau im deutschen

Es sollte noch einmal zehn Jahre dauern, bis 1982 Heribert W. Gärtner und Michael B. Merz ein Programm für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft vorlegten. Der Untertitel des im *Archiv für Liturgiewissenschaft* veröffentlichten Aufsatzes lautet: „Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension“.¹⁶ Die Kritik, die beide an der Liturgiewissenschaft üben, geht dahin, dass die menschliche Erfahrung, die eine grundlegende Dimension des Gottesdienstes sei, in der Forschung außen vor bleibe. Dabei sei doch deren Wahrnehmung eigentlich eine Forderung der Liturgiekonstitution und deren starker Betonung der tätigen Teilnahme. Empirische Methoden sind demnach notwendig, um über die Feiernden als Handelnde im Gottesdienst Aussagen machen zu können. Im Mittelpunkt der Liturgie steht nach Gärtner und Merz der erlöste Mensch, der nach der Erfahrung seiner Erlösung zu befragen sei. Die Methode, die beiden vorschwebt, soll der Erhebung und Analyse von Erfahrung der Menschen mit der Liturgie und dem, was sie feiert, dienen. ‚Erfahrung‘ wird zu einem Kriterium der Theologie. Innerliturgische Kommunikation wird zum eigentlichen Thema der Liturgiewissenschaft.

In Nähe zu den Überlegungen von Gärtner und Merz standen wenige Jahre später Überlegungen von Rolf Zerfaß, die 1988 im *Liturgischen Jahrbuch* erschienen.¹⁷ Jetzt sollte der Gottesdienst als Handlungsfeld erforscht werden. Zerfaß hatte die Entwicklung einer Handlungstheorie vor Augen, mit deren Hilfe man die Charakteristika des Handlungsfeldes „Gottesdienst“ wahrnehmen sollte. Der Glaubensvollzug sollte bei der Theoriebildung berücksichtigt werden. Im Hintergrund der Überlegungen von Zerfaß stand Helmut Peukerts Entwurf einer theologischen Theorie kommunikativen Handelns.¹⁸ Praxis muss demnach von den Menschen her beschrieben werden. Menschen sollen durch das kirchliche Handeln gemeinsam Identität entwickeln. Es geht um eine Praxis, die den Menschen als Menschen ernst nimmt und sich in seinen Dienst stellt. Zerfaß versteht Liturgie als ein kommunikatives Handeln, in dem sich der Einzelne als von Gott bedingungslos angenommen erfahren soll. Entsprechend soll sich der Mensch in der Liturgie vor Gott mit seinem Leben artikulieren können. Das Subjekt im Gottesdienst soll neu in den Blick kommen. Machtmissbrauch im Gottesdienst soll offengelegt werden. Zweifellos

Sprachgebiet, in: ebd. 302–320 (zuerst 1982 erschienen); ders., Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: ebd. 321–333 (zuerst 1988 erschienen).

¹⁶ Heribert W. Gärtner – Michael B. Merz, Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 24 (1982) 165–189.

¹⁷ Vgl. Rolf Zerfaß, Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als Praktische Theologie?, in: *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988) 30–59.

¹⁸ Vgl. Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 231), Frankfurt/M. 2009.

handelt es sich um eine theologische Reflexion gottesdienstlicher Kommunikation, die bei aller Zeitgebundenheit immer noch und vielleicht sogar gerade wieder aktuell ist. Und es geht um einen theologisch motivierten Zugriff auf die Liturgie, der empirischer Forschung bedarf.

Im Jahre 2000 hat Bernhard Meffert eine Untersuchung zu „Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie“ vorgelegt.¹⁹ Insbesondere sind die letztlich theologischen Schlussfolgerungen interessant, die er im Blick auf europäische und nordamerikanische empirische Theologien zieht. So muss bei der empirischen Untersuchung von Liturgie Qualität und nicht (allein) Quantität im Vordergrund stehen. Der liturgiethologisch bedeutsame Aspekt der Koinonia muss hinreichend berücksichtigt werden, es darf nicht zu einer „Überhöhung des Subjekts“ kommen.²⁰ Schließlich warnt Meffert vor einer „Engführung [...] auf eine Theologie als Sozialwissenschaft“²¹. Ihm steht ein Forscher vor Augen, der in verschiedenen Disziplinen zuhause ist und entsprechend Konvergenzen erzeugen kann.

Aber einen solchen wissenschaftlichen Zuschnitt gibt es in der deutschsprachigen katholischen Liturgiewissenschaft faktisch nicht, dies im deutlichen Unterschied zur evangelischen Praktischen Theologie. Wo es katholischerseits einen deutlichen Vorsprung in der – bleibend wichtigen – historischen Forschung gibt, kann man evangelischerseits einen solchen in der Empirie sehen. Allerdings gibt es Versuche, in der katholischen Liturgiewissenschaft dieses Defizit aufzuarbeiten, wobei man bislang nicht mehr als Versuche erkennen kann.²² Zugleich gibt es Fragen, von denen einige formuliert werden sollen.

1. Empirische Forschung kann sehr unterschiedliche Ziele verfolgen. Welche spezifischen Ziele sind das im Einzelnen für den Gottesdienst? Und was besagt die Zielformulierung für die Liturgiewissenschaft? Die Forschungsperspektiven können sehr unterschiedlich ausfallen. Sie können zum einen den Gottesdienst der Kirche in den Blick nehmen und zum anderen viel breiter fragen und religiöse Rituale untersuchen, die mit kirchlicher Liturgie im Konnex stehen können, aber sich auch völlig frei davon entwickeln.²³ Für Ersteres können ein mehrheitlich von evangelischen Theologen verfasster Band über

¹⁹ Vgl. Bernhard Meffert, *Liturgie teilen. Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Meßliturgie*. Mit einer Einführung von Albert Gerhards (Praktische Theologie heute 52), Stuttgart u. a. 12000.

²⁰ Meffert, *Liturgie teilen* (s. Anm. 19) 41.

²¹ Meffert, *Liturgie teilen* (s. Anm. 19) 41.

²² Vgl. zuletzt Martin Stuflesser – Benjamin Leven, *Die Feier des Oster-Triduums. Ergebnisse einer Befragung 1984 und 2010*, in: *Heiliger Dienst* 65 (2011) 199–222.

²³ Vgl. dazu in dieser Ausgabe den Beitrag von Paul Post, *From Identity to Accent: The Ritual Studies Perspective of Fields of the Sacred*, 149–158.

den Sonntag²⁴, eine Sammlung von Aufsätzen über riskante Liturgien²⁵ und eine Studie zum Evangelischen Gottesdienstbuch²⁶ stehen, die sich alle drei – allerdings mit unterschiedlicher Ausprägung je nach Buch und Beitrag – als empirisch ausweisen ließen. Für das Zweite findet man zahllose Studien aus den Niederlanden, sei es über *Disaster rituals*²⁷, Grundbegriffe des Rituellen²⁸, neue sakrale Orte²⁹ und vieles andere. Eine empirische Forschung, die wie etwa die *Ritual studies* nicht von kirchlich normativen Vorgaben für den Gottesdienst ausgeht, nimmt ein ganz anderes Untersuchungsfeld in Augenschein.³⁰ Das jedenfalls ergibt der Vergleich zwischen deutscher und niederländischer katholischer Liturgiewissenschaft;³¹ solche Forschung führt zu sehr unterschiedlichen Profilbildungen.

Empirische Forschung im Sinne wissenschaftlicher Sozialforschung kann statistisches Material erarbeiten – wer nimmt beispielsweise wann und mit welcher Häufigkeit an welcher gottesdienstlichen Feier teil, welche Milieus sind vertreten, welche Intentionen gibt es für die Mitfeier etc.³² –, also quantitativ forschen und auf dieser Basis ihre Fragen entwickeln. Sie kann nach Vorstellungen fragen, die Teilnehmer von ihrer Mitwirkung am Gottesdienst ha-

²⁴ Vgl. Kristian Fechtner – Lutz Friedrichs (Hg.), Normalfall Sonntagsgottesdienst? Gottesdienst und Sonntagskultur im Umbruch (Praktische Theologie heute 87), Stuttgart 2008.

²⁵ Vgl. Kristian Fechtner – Thomas Klie (Hg.), Riskante Liturgien – Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011.

²⁶ Vgl. von Claudia Schulz – Michael Meyer-Blanck – Tabea Spieß (Hg.), Gottesdienstgestaltung in der EKD. Ergebnisse einer Rezeptionsstudie zum „Evangelischen Gottesdienstbuch“ von 1999, Gütersloh 2011.

²⁷ Vgl. Paul Post – Ronald L. Grimes – Albertina Nugteren – Per Pettersson – Hessel Zondag, Disaster ritual. Explorations of an emerging ritual repertoire (Liturgia condenda 15), Leuven 2003.

²⁸ Vgl. Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie. Hg. von Marcel Barnard – Paul Post – Marja Nusselder, Zoetermeer op. 2001.

²⁹ Vgl. Paul Post – Arie L. Molendijk – Justin E. A. Kroesen (Hg.), Sacred places in modern Western culture, Leuven u. a. 2011.

³⁰ Vgl. Paul Post, Ritual studies. Einführung und Ortsbestimmung im Hinblick auf die Liturgiewissenschaft, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 45 (2003) 21–45; ders., Trends und Themen der aktuellen Ritual studies, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 55 (2013) [im Druck]; Benedikt Kranemann – Paul Post (Hg.), Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies (Liturgia condenda 20), Leuven 2009.

³¹ Vgl. beispielsweise den Beitrag von Paul Post, Das aktuelle Panorama rituell-liturgischer Inkulturation und Partizipation in den Niederlanden, in: Martin Klöckener – Benedikt Kranemann (Hg.), Gottesdienst in Zeitgenossenschaft. Positionsbestimmungen 40 Jahre nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Fribourg 2006, 221–261.

³² Vgl. in dieser Ausgabe den Beitrag von Uta Pohl-Patalong, „Wenn ich die Seele durchhöre, dann ist alles gut“. „Gottesdienst erleben“ – eine empirische Untersuchung, 159–173; dies., Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011.

ben.³³ Sie kann schließlich die Erfahrungen thematisieren, die Menschen im Gottesdienst machen, wie das Meffert hinsichtlich Akzeptanz und Partizipation in der erneuerten Messliturgie getan hat.³⁴ Allerdings ist das aus heutiger Sicht ein recht konventionelles Vorgehen. Die *Ritual studies* fragen breiter Erfahrungsdimensionen ab. Das Verständnis von Ritual und Liturgie einerseits und das Forschungsprofil andererseits entsprechen sich.

Der empirische Forscher bzw. die empirische Forscherin können sehr unterschiedliche Beobachtungshaltungen einnehmen. So begegnen verschiedene Konzepte wie die partizipierende Beobachtung, qualitative oder quantitative Analysen, Fallstudien etc. Die Auswahl hat Konsequenzen für Beobachtenden wie Beobachtete, für Wissenschaft wie Liturgie. Legt sich vom Gottesdienst für die Theologie her ein Konzept nahe? Wie gestaltet sich die Rolle des Beobachters, wie wirkt sie sich auf die Forschung aus, wie weit ist sie reflektiert?

„[Jedenfalls] präsentiert der Ritualforscher keineswegs objektive, sondern subjektiv zusammengestellte und interpretierte Daten. Ein anderer Feldforscher kommt womöglich zu einer anderen Beschreibung und daraus gewonnener Analyse und Ergebnisauswertung.“³⁵

Empirische Forschung kann sich folglich sehr unterschiedlicher Ansätze und Methoden bedienen, die mit darüber entscheiden, was am Ende der Untersuchung als Ergebnis stehen wird. Deshalb ist die verwendete Methode immer klar festzulegen und zu beschreiben. Das ist gerade bei empirischer Forschung wichtig, weil Ergebnisse dieser Forschung eine gewisse Aura letzter Gültigkeit besitzen.

Wichtiger noch ist, wie eine empirische Methode aussieht, die den spezifischen Anforderungen von Ritualen und Liturgien angemessen ist. Es geht ja wesentlich um ein Handlungsgeschehen, das erfasst werden muss. Hier ist der Austausch mit den *Ritual studies* unverzichtbar.

2. Ist empirische Forschung in der Liturgiewissenschaft nicht als eine Konsequenz aus heutiger Liturgietheologie gefordert, die mit Blick auf die *Participatio actiosa* aus theologischen Gründen nach dem Menschen in Kommunikation mit Gott innerhalb des gottesdienstlichen Geschehens fragt? Mit SC 14 und weiteren Artikeln der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Kon-

³³ Vgl. Katharina Stork-Denker, *Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst* (Arbeiten zur praktischen Theologie 35), Leipzig 2008.

³⁴ Vgl. Meffert, *Liturgie teilen* (s. Anm. 19).

³⁵ Burckhard Dücker, *Rituale. Formen – Funktionen – Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft*, Stuttgart – Weimar 2007, 194, unter Bezug auf Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übersetzt von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 696), Frankfurt/M. 2009.

zils ist gegen eine sog. Klerikerliturgie aus theologischen Gründen die Beteiligung der ganzen Gemeinde an der Liturgie in den Blick gerückt worden. Die Initiation begründet in der Lesart des Konzils Recht und Pflicht zu aktiver Teilnahme. Damit bekommt aber der feiernde Mensch eine neue Bedeutung für das Feiergeschehen und das Ritual der Liturgie. Empirische Forschung legt sich vom heutigen Verständnis von Liturgie her geradezu nahe. Das gilt vor allem dann, wenn man in Rechnung stellt, dass sich die Liturgie mit dem Menschen entwickelt und die empirisch abgesicherte Nachfrage nach dieser Entwicklung sinnvoll und notwendig ist. Dabei ist immer zu berücksichtigen, dass es sich in der Liturgie um eine besondere Kommunikationssituation handelt: Kommunikation unter Menschen, aber wesentlich auch eine Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Das schließt empirische Forschung nicht aus, doch müssen die spezifischen Bedingungen der Kommunikationssituation „Gottesdienst“ berücksichtigt werden. Die innere Logik religiöser Kommunikation muss in der Forschung zur Geltung kommen.

Noch komplizierter wird die gottesdienstliche Kommunikation dadurch, dass man es mit einer immer pluraleren Liturgie zu tun hat, die sich in der katholischen Kirche längst nicht auf die Sonntagsliturgie und einige sakramentliche Liturgien beschränkt, sondern sich fortwährend weiterentwickelt. Als Beispiele seien die Liturgien der Weltjugendtage,³⁶ das *Nightfever* – eine Art Anbetungsgottesdienst, der sich an abendliche Flaneure in Großstädten richtet –,³⁷ Feiern mit Konfessionslosen³⁸ u. Ä. genannt. Dahinter stehen ganz verschiedene Erwartungen und Formen der Teilnahme, vielfältige Glaubens- und Weltanschauungen, ein sehr differenzierter Umgang mit Tradition und Innovation. Notwendig ist eine Liturgiewissenschaft, die den religiösen Pluralismus zu ihrem Thema macht; dafür braucht sie auch Empirie. Hier empirisch verlässliche Daten zu erheben, um überhaupt einmal den Umfang dieser

³⁶ Eine umfassende liturgiewissenschaftliche Untersuchung liegt bisher nicht vor. Vgl. aber die Ausführungen bei Eugen Daigeler, *Jugendliturgie. Ein Beitrag zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils im deutschen Sprachgebiet* (Studien zur Pastoralliturgie 34), Regensburg 2012.

³⁷ Eine eingehende wissenschaftliche Untersuchung steht noch aus; vgl. Stefan Hoffmann, *Missionarisch Kirche sein. Die bleibende Aktualität des kirchlichen Missionsauftrags und seine zeitgemäße Verwirklichung am Beispiel von Nightfever*. Masch.schriftl. Dipl.arbeit, Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, Bonn 2008, online unter: http://downloads.nightfever-online.de/Diplomarbeit_Stefan_Hoffmann.pdf (09.09.2013).

³⁸ Vgl. Gunda Brüske, *Offene Türen: Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten*, Freiburg/Schw. 2010; Benedikt Kranemann, *Rituale in Diasporasituationen. Neue Formen kirchlichen Handelns in säkularer Gesellschaft*, in: Stefan Böntert (Hg.), *Objektive Feier und subjektiver Glaube? Beiträge zum Verhältnis von Liturgie und Spiritualität* (Studien zur Pastoralliturgie 32), Regensburg 2011, 253–273.

Phänomene beurteilen zu können, wäre dringend notwendig.³⁹ Allerdings würde man vermutlich ganz unterschiedliche Forschungsansätze benötigen, um den sehr verschiedenen Feiern und der ebenso „bunten“ Gruppe der Mitfeiernden gerecht zu werden. Diese Vielfalt wird mittlerweile auch in kirchlichen Dokumenten und in Publikationen einzelner Bischöfe thematisiert.⁴⁰ Die Liturgiewissenschaft muss diese Phänomene entschiedener in den Blick nehmen. Die Vorstellungen von Gottesdienst würden sich zweifellos verändern. Empirische Forschung ist eine Konsequenz des veränderten Feldes „Gottesdienst“.

3. Greift Liturgiewissenschaft nicht zu kurz, wenn sie empirische Forschung als reine Bestandsaufnahme versteht? Muss der empirische Befund nicht, wie bereits angedeutet, mit der Liturgieologie ins Gespräch gebracht werden und umgekehrt? Liturgiewissenschaft bleibt eine hermeneutische Wissenschaft. Ein Beispiel kann rasch verdeutlichen, was gemeint ist. Es wäre sehr interessant, mehr empirisch gesichertes Material über das *Nightfever* zu erhalten. Entstanden ist Letzteres als Gottesdienst mit Eucharistischer Anbetung nach dem Weltjugendtag 2005 in Köln. 2005 wurde es erstmals in Bonn gefeiert. Nach einer abendlichen Eucharistiefeier⁴¹ folgt die mit einem Glaubenszeugnis verbundene Einführung. Im Mittelpunkt steht die Eucharistische Anbetung, die von Musik, Lied, Gebet und Bibellesung begleitet wird. Man legt großen Wert auf eine Atmosphäre der Ruhe und des Gebets, deshalb

³⁹ Einen Schritt in diese Richtung unternimmt ein Sammelband, in dem einige Beiträge die Situation der Wort-Gottes-Feier untersuchen, also eines von Laien gefeierten Gottesdienstes, der in Gemeinden ohne Priester auch am Sonntag begangen werden kann. Die erhobenen Daten und Fakten zeigen eine deutlich Diskrepanz zwischen der Aussage liturgischer Bücher und Dokumente und der Realität in der Praxis. Vgl. Eberhard Amon – Benedikt Kranemann (Hg.), *Laien leiten Liturgie. Die Wort-Gottes-Feier als Aufgabe und Herausforderung für die Kirche*, Trier 2013. In ähnlicher Weise wäre es interessant, über genauere Datenerhebungen zur Liturgie beispielsweise in der Krankenseelsorge zu verfügen. Wie oft wird die Krankensalbung gefeiert? Welche anderen Liturgien gibt es an ihrer Stelle? Werden Alternativen entwickelt?

⁴⁰ Vgl. u. a. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein*. 26. November 2000 (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000. Von bischöflicher Seite äußern sich z. B. Joachim Wanke, *Katholische Kirche in Deutschland – wie geht es weiter? Versuch einer friedlichen Verständigung über notwendige gemeinsame Schritte*, in: *Den österlichen Mehrwert im Blick. Theologische Beiträge zu einer Kirche im Umbruch*. Im Auftrag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt hg. von Benedikt Kranemann – Maria Widl (Erfurter theologische Schriften 42), Würzburg 2012, 9–19, und Gerhard Feige, *Winterdienst oder Frühjahrsputz? Herausforderungen und Chancen der Gemeinden in kirchlichen und gesellschaftlichen Umbrüchen*, in: ders., *Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten. Zum 60. Geburtstag von Bischof Dr. Gerhard Feige* hg. von Johannes Oeldemann, Münster 2011, 325–331.

⁴¹ Das Folgende nach Hoffmann, *Missionarisch Kirche sein* (s. Anm. 37) 17.

auch die Beleuchtung des Kirchraums durch Kerzen. Am Schluss feiert man die Komplet, dann wird der Eucharistische Segen erteilt. Typisch für das *Nightfever* ist, dass Passanten zur Mitfeier eingeladen werden und die Kirchen für alle Interessenten offen ist. Motive der Veranstalter und Teilnehmer, Erwartungshaltungen, die „Wirkung“ des *Nightfever*, die Verbreitung, kirchenpolitische Motive u. Ä. zu untersuchen, wäre reizvoll und hilfreich.

Diese Feier ist aber mit theologischen Problemen behaftet: Sie löst die Eucharistieverehrung offensichtlich aus dem Zusammenhang der gefeierten Eucharistie – das widerspricht kirchlichen Vorgaben und theologischen Aussagen, von ökumenischen Verwicklungen ganz zu schweigen. Sie macht zudem offensichtlich die Eucharistie zu einem Mittel der Mission und richtet sich damit an Christen wie Nichtchristen. Empirische Forschung ist das eine, und sie ist wertvoll. Aber allein die Feststellung eines Sachstandes wie beim *Nightfever* hilft theologisch gesehen nicht weiter. Empirie und Theologie müssen ins Gespräch gebracht werden. Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin muss den empirisch gewonnenen Datenbestand zur Kenntnis nehmen, bevor sie beispielsweise mit der Entwicklung von Kriteriologien beginnt, aber sie wird nicht auf die theologische Reflexion verzichten können und dürfen. Sie muss eine hermeneutisch-deutende Wissenschaft bleiben und dabei die mögliche Spannung von Empirie und Theologie aushalten.⁴²

4. Die Fragen, die eine empirische Forschung an den Gottesdienst stellt, müssen in die Forschungsfelder der Liturgiegeschichtsforschung transferiert werden, wenngleich sie dort auf anderer Quellenbasis zu beantworten sind. Man kann das am Beispiel des Beitrags von Kim de Wildt in dieser Ausgabe zeigen.⁴³ Er untersucht Schulgottesdienstfeiern, die jenseits von Agenden existieren, konfrontiert mit liturgischer Kommunikation, die deutlich anders bestimmt ist als im gemeindlichen Gottesdienst. Es begegnen andere Beteiligungs- und Wahrnehmungsformen, die das Bild von Liturgie wesentlich erweitern. Liturgie ist synchron pluraler, als man auf den ersten Blick annehmen möchte.

Aber die Fragen, die damit für die Gegenwart aufgeworfen werden, sind auch für die Liturgiegeschichte erhellend, deren Erforschung für die Liturgiewissenschaft unverzichtbar ist. Hier ist nun interessant, dass es solche Arbeiten zunehmend gibt und sich das Forschungsprofil katholischer, aber ebenso

⁴² In dieser Richtung wird man die kritischen Anfragen von Martin Stuflesser – Stephan Winter, Liturgiewissenschaft – Liturgie und Wissenschaft? Versuch einer Standortbestimmung im Kontext des Gesprächs zwischen Liturgiewissenschaft und Systematischer Theologie, in: Liturgisches Jahrbuch 51 (2001) 90–118, lesen können, ohne dass dieses Anliegen aber im dort kritisierten Beitrag von Gerhards – Odenthal, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog (s. Anm. 13) fehlen würde.

⁴³ Vgl. Kim de Wildt, Schulgottesdienst als Übergangsritual. Empirische Einsichten, 175–184.

evangelischer Liturgiewissenschaft und Praktischer Theologie weiterentwickelt. Genannt seien hier nur folgende Arbeiten: die Studie von Friedrich Lurz über „Erlebte Liturgie“, die anhand von autobiografischen Schriften gottesdienstliche Praxis in der Liturgiegeschichte rekonstruiert;⁴⁴ die Arbeit von Stephan George über katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR, die durch Interviews einen differenzierten Einblick in die Geschichte dieser Liturgie bietet, wie das allein auf der Basis schriftlicher und vor allem normativer Quellen nicht denkbar wäre;⁴⁵ die Untersuchung von Stefan Böntert, die anhand von Pilgerberichten die Liturgien im Rahmen von Heilig-Land-Wallfahrten beleuchtet,⁴⁶ sowie der von Irene Mildenerger und Wolfgang Ratzmann herausgegebene Sammelband „Der ‚wirkliche‘ Gottesdienst. Historische Annäherungen“, der sich mit sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichem Interesse der Liturgie zuwendet.⁴⁷ Der niederländische Liturgiewissenschaftler Louis van Tongeren⁴⁸ hat auf die Bedeutung von „Ego-Dokumenten“ hingewiesen, wie sie in diesen Studien verwendet, aber längst nicht erschöpfend behandelt werden. Anders als liturgische Bücher eröffnen sie die Möglichkeit, sich ein Bild von der tatsächlichen liturgischen Praxis und den mit ihr verbundenen Mentalitäten und Frömmigkeitshaltungen zu machen. Hier tut sich eine neue Forschungsrichtung auf, die noch ganz am Anfang steht und durch die empirische Forschung zu Liturgie und Ritual heute durchaus befeuert wird. Für die liturgiegeschichtliche Forschung ist sie von großer Bedeutung für den wissenschaftlichen Diskurs, für Kirche und Theologie aber auch dort, wo Geschichte aus kirchenpolitischen Motiven instrumentalisiert wird. Ein durch Empirie bereicherter Diskurs könnte dann nicht nur zu einem besseren Verständnis gottesdienstlicher Kommunikation, sondern ebenso zur Immunisierung gegenüber ideologischen Verzeichnungen von Liturgie beitragen.

⁴⁴ Vgl. Friedrich Lurz, *Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen* (Ästhetik – Theologie – Liturgik 28), Münster 2003.

⁴⁵ Vgl. Stephan George, *Bestattung und katholische Begräbnisliturgie in der SBZ/DDR. Eine Untersuchung unter Berücksichtigung präskriptiver und deskriptiver Quellen* (Erfurter theologische Studien 89), Würzburg 2006.

⁴⁶ Vgl. Stefan Böntert, *Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts* (Liturgia condenda 27), Leuven u. a. 2013.

⁴⁷ Irene Mildenerger – Wolfgang Ratzmann (Hg.), *Der „wirkliche“ Gottesdienst. Historische Annäherungen* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 22), Leipzig 2009.

⁴⁸ Vgl. Louis van Tongeren, *Eine gemeinsame Zielrichtung. Die „ritual studies“ und die Entwicklungen in der Liturgiegeschichtsforschung*, in: Kranemann – Post (Hg.), *Die modernen ritual studies* (s. Anm. 30) 111–132.

Prof. Dr. Benedikt Kranemann
Professor für Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät /
Theologisches Forschungskolleg
Universität Erfurt
Pf. 900221
D-99105 Erfurt
Fon: +49 (0)361 737-2566
Fax: +49 (0)361 737-2509
eMail: [benedikt.kranemann\(at\)uni-erfurt\(dot\)de](mailto:benedikt.kranemann@uni-erfurt.de)
Web: <http://www.uni-erfurt.de/liturgiewissenschaft/>

From Identity to Accent:

The Ritual Studies Perspective of Fields of the Sacred

Opening: Ritual Dynamics

Since the long decade of the 1960s we have seen in the Netherlands, as well as elsewhere in Europe, a remarkable dynamic that we refer to as the *paradox of the rite crisis*. This paradox has been repeatedly described, analyzed, and commented upon and still constitutes an important framework for my research into current ritual dynamics.¹

On the one hand, we are seeing ritual and religion disappearing and in a crisis. The most telling example of this is the constant demolition of church buildings. Church buildings are becoming superfluous. It is estimated that more 1200 church buildings will have to be closed down in the near future. Although the rate, which was calculated earlier at around 100 per year, seems to have diminished somewhat, it is still a deeply radical process.² A positive byproduct of this phenomenon, however, is that the diligent search for possibilities for a new use mobilizes local communities.

On the other hand, we can see ritual on the rise and flourishing. In the Netherlands all kinds of groups (usually immigrants) of Christians are searching for suitable places to meet. In Amsterdam, for example, African Christians hold services in garages. Another sign of flourishing is the remarkable vitality of devotional rituals like pilgrimages and processions. Lourdes remains unprecedentedly popular,³ and a very striking international example of the revival and flourishing of devotional ritual is, of course, the *Camino* to Santiago de Compostela. This ritual is a true success story. Each year, an increasing number of pilgrims receive their certificate in the offices of the cathedral in Santiago. If we look only at the pilgrims officially registered there, that number

¹ Paul Post, *Vorbij het kerkgebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein*, Heeswijk 2010.

² Post, *Vorbij het kerkgebouw* (see note 1).

³ Charles Caspers – Paul Post (eds.), *Wonderlijke ontmoetingen. Lourdes als moderne bedevaartplaats* (Meander 11), Heeswijk 2008; Ineke Albers, *Heilige kracht wordt door beweging losgemaakt. Over pelgrimage, lopen en genezing* (proefschrift Tilburg; Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 5), Groningen – Tilburg 2007; Paul Post – Jos Pieper – Marinus van Uden, *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (Liturgia condenda 8), Leuven 1998.

reached 145,877 in 2009, and it was thought that 2010, for Santiago a holy year, would see perhaps 300,000 (that expectation was not realized; the total number was 272,496).⁴ In 2011, 183,502 pilgrims were registered. There was an enormous number of unregistered walkers and cyclists in addition to the official church registration, who completed the journey either wholly or parts of it on their own. The official statistics list the “top 7” countries of origin of the pilgrims as: Spain, Germany, Italy, USA, Canada, Austria, and the Netherlands.

But there are other signals of remarkable current ritual dynamics and growth. Here I think especially of the domain of remembrance and commemoration. Since around 1990, one can see a strong rise in so-called fellow sufferer groups. Each disease or disaster has over time gained its own fellow sufferer organization that, in addition to developing various ways to promote the interests of the group’s members, also develops ritual repertoires. A very successful exponent of this is the annual Tree for Life Day at the end of November.⁵ This is a ritual for remembering loved ones who died of cancer by planting a tree in the Queen Wilhelmina Forest near Biddinghuizen. It has developed into an extremely appealing ritual. After a walk, one reaches a central area where a short gathering is held with music, poems, and a speech. Balloons are released and glass plates with the names of those who died that year are unveiled. The people then move in a procession to the open area where shovels are waiting so the trees can be planted. People plant one of the young, pre-ordered trees as a family or as a group of friends and often mark the tree by hanging a photo or a poem on it.

Movement and creativity apparently characterize the whole domain of remembrance and commemoration. The ritual of the dead in general, as well as the remembrance repertoires of the First and Second World Wars and of the Holocaust in particular, are very much alive. Rituals after disasters have been given their own place in recent decades with a relatively fixed repertoire of silent processions, condolences, websites, memorial services, and monuments.⁶

⁴ For the *Camino* in general, with data per country, see the informative site of the Nederlands Genootschap van Sint Jacob: www.santiago.nl (Dutch Society of St. James) with links to other European sites. For the numbers cited here, see www.archicompostela.org/peregrinos/estadisticas (accessed March 2012), where one can find data on previous years.

⁵ Cf. www.wilhelminabos.nl; Judith Tonnaer, *Bomen voor het leven. Een studie naar een collectief hedendaags herdenkingsritueel voor overleden kankerpatiënten* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 11), Groningen – Tilburg 2010.

⁶ Paul Post – Albertina Nugteren – Hessel Zondag, *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire* (Meander 3), Kampen 2002; Paul Post et al., *Disaster ritual: explorations of an emerging ritual repertoire* (Liturgia condenda 15), Leuven 2003.

Balance

The description of the paradox of the rite crisis can be elaborated in a number of ways; one can think of, for example, the network of hundreds of meditation centers as “centers of silence” that have been set up,⁷ of rituals performed at home or⁸ at school,⁹ etc. It is much more difficult to strike a balance and to diagnose what is now occurring with respect to trends – how we can read and interpret, not to mention appreciate, such dynamics. We often note that the previous dominant institutional-religious parameters are adhered to when making such a diagnosis, and the dynamics are described in relation to that. Believers are “non-practicing” or “churchless” or are “floating,”¹⁰ or compensate for earlier church involvement and fitting in via new ritual repertoires. The secularization thesis also continues to play a role in various forms and assessments.¹¹ I argue for an open, candid start with empirical description and analysis of the ritual dynamics themselves. Which repertoires are we seeing? Which are dominant? What are the trends and themes? Certain key elements can be seen in the study of ritual movements and repertoires. I will return to this point below but can already point here to the fact that a strong tendency toward what can be called “basic sacred” and a dominant place for healing can be indicated. A great many rituals ultimately have to do directly or indirectly fundamentally with the search for and finding salvation and healing, to put it in classical liturgical terms.

My own research, which is embedded in the broader framework of the Tilburg research group, “Religion and Ritual”, focuses on these trends and contexts.

⁷ Jorien Holsappel-Brons, *Ruimte voor Stilte. Stiltecentra in Nederland als speelveld van traditie en vernieuwing* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 10), Groningen – Tilburg 2010.

⁸ Goedroen Juchtmans, *Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk De Reeshof* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 8), Groningen – Tilburg 2008.

⁹ Kim de Wildt, *With all senses: something for body and mind. An empirical study of religious ritual in school* (Dissertation Technische Universität Dortmund), Dortmund 2012.

¹⁰ Joep de Hart, *Zwevende gelovigen. Oude religie en nieuwe spiritualiteit*. Amsterdam 2011; Joep de Hart, *Maak het nieuw! Over religieuze ontwikkelingen en de positie van de kerken: een persoonlijke geschiedenis* (inaugural address Protestantse Theologische Universiteit), The Hague 2011.

¹¹ A recent overview from a theological perspective can be found in: Anton van Harskamp, *Van secularisering, seculariteit en sacralisering, en van wat de theologie te doen staat*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 50 (2010) 3, 304–321.

Ritual-Sacred Fields: Sacrality and Rituality

I connect the question of patterns and typing to the heuristic tool of ritual sacred fields. Through the aid of a number of subprojects, we are developing this tool in the “Religion and Ritual” research group in order to map actual processes of ritual dynamics. We presented this at a number of places, tested and test it in subprojects, and are also constantly adjusting it.¹²

Before presenting the fields themselves, I will first make some remarks about underlying central concepts about the sacred and ritual, and I will discuss them in close connection with each other.

First of all, I emphasize the deductive character of my approach to the sacred. A general indicative content of the concept *sacred/sacrality* follows the same lines as Mathew Evans’ matrix.¹³ In the context of an approach of the holy as “set apart” and on the basis of use trajectories (newspaper reports in particular), he develops a typology of appropriations and ascriptions of “sacred.” This entails a movement away from the primary approach via the concepts of religion and/or spirituality. I will start with what I call the “ritual-sacral” domain, a term that is intended to indicate that we approach the sacral domain primarily via ritual practices and repertoires. Ritual and sacrality go hand in hand.

Following Evans’ typology of “the sacred,” the ritual-sacred domain can be designated as a process of ritually setting apart, or in the words of Jonathan Smith, a mode of ritually paying attention, a process for marking interest.¹⁴ Evans’ typology can be plotted on a matrix of four fields or types: “personal sacred” and “civil sacred” (both types are closely connected with the “natural” dimension), and “religious sacred” and “spiritual sacred” (both involve the “supernatural”). The point for me is the broad range that can come into view via this matrix. There is religion as institutional, as a tradition-bound category (including: tradition, authorities, religious/ritual experts, collectivity, and church buildings, temples, etc.). That is what Evans calls “the religious sacred.” And

¹² Post, Voorbij het kerkgebouw (see note 1), Deel III en IV; Paul Post, Place of action: exploring the study of space, ritual and religion, in: Paul Post – Arie L. Molendijk (eds.), *Holy Ground. Re-inventing ritual space in modern Western culture* (Liturgia condenda 24), Leuven 2010, 17–54; Paul Post, Heilige velden. Panorama van ritueel-religieuze presenties in het publieke domein, in: *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 1 (2010) 3, 70–91; Paul Post, Fields of the sacred. Reframing identities of sacred places, in: Paul Post – Arie L. Molendijk – Justin Kroesen (eds.), *Sacred places in modern Western culture*, Leuven 2011, 13–59.

¹³ Mathew Evans, The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts, in: *Review of Religious Research* 45 (2003) 1, 32–47.

¹⁴ Jonathan Z. Smith, *To take place; toward a theory in ritual*, Chicago 1987.

there is the category of broad sacrality, the domain of spirituality, the basic sacred (which includes: the individual, freedom, etc., plus a plurality of sacred zones and places). That is what Evans labels “the spiritual sacred.” The two separated at the beginning of the modernity project, but the sacred does not disappear when religion becomes de-institutionalized. Institutional/traditional religion, thus, cannot exist without sacrality and spirituality, but sacrality can exist without a tradition-bound religion.

Ritual-Sacral Fields Briefly Described

After this brief description of the sacred and ritual, we can now describe the fields themselves. In the heuristic tool of fields of the sacred, “field” does not directly possess a certain coherence through boundaries and demarcations in the sense in which we talk about the domestic domain, the public or semipublic domain, or the city. It has to do with zones where coherence and, therefore, identity or profile emerge in the interplay of ritual repertoires and situating, cultural practices and representations in the sense of ideas, ideals, dreams, and views. I have worked this out more closely with respect to theory in a number of publications.¹⁵ Individuals who function as coordinates here are Henri Lefebvre,¹⁶ Kim Knott,¹⁷ Michel Foucault,¹⁸ and Jonathan Z. Smith.¹⁹ I will leave it at this.

In addition to these fields or zones employed in the tool are still other dimensions, functions, or qualities within the fields (as layers of and within the fields). Also, the fields do not move in a vacuum but are embedded in a complex dynamic whole of cultural and social processes.

I will now define four fields or zones, each with more or less its own identity in ritual repertoire.

A. The Religious Field²⁰

In society and culture, religion is still present in institutional manifestations of church buildings, mosques, synagogues, temples, worship services, and ex-

¹⁵ See note 12.

¹⁶ Henri Lefebvre, *The production of space*, Oxford – Cambridge MA 1991 (orig. Fr. ed. 1974).

¹⁷ Kim Knott, *The location of religion. A spatial analysis*, London 2005.

¹⁸ Michael Bischoff (ed.; translation) – Daniel Defert (epilogue), Michel Foucault. *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Frankfurt/M. 2005.

¹⁹ Smith, *To take place* (see note 14).

²⁰ Post, *Voorbij het kerkgebouw* (see note 1), Ch. 08.

perts in religious ritual but can also take on modern and postmodern forms, for example, in and through new media.

B. The Field of Marking and Remembering²¹

In a very general sense, this second field has to do with forms of ritual marking and pondering, such as rites of passage, our feast and festival culture, etc. But it has do in particular with divergent forms of dealing with the past, with the commemoration and remembrance culture that, as stated above, dominates our culture and is in full development. The repertoire is broad and flowing. Cemetery, museum, and memorials and commemorative spots, documentation centers, and libraries merge into one another.

C. The “Cultural” Field²²

The third or “cultural” field concerns the zone of “art and culture.” Here I place the visual arts, architecture, theater, film, art festivals, and stage, music events, concerts (classical and popular). Here I also place the great attention for museum culture, museums in all shapes and sizes. The fluid transfer to field B is immediately clear, as is its close connection to the following.

D. The Field of Leisure Culture²³

The umbrella term *leisure culture* covers the just as broad and diffuse field of our free time. This extends from our middle-class Sunday afternoon activities of taking nature walks to sports, vacation, travelling, festivals, and the varied world of parks and attractions. The subfields of sports and tourism leap out here.

Within these fields we can trace certain dimensions or ritual qualities. These can be basic aspects of rituality as mentioned by Grimes and Lukken following many authors in Ritual Studies (cf. “performed,” “social,” “collective,” “emotional,” etc.)²⁴, or it can have to do with the basic dimension that all fields also seem to share what Foucault refers to as “heterotopias” (Foucault,

²¹ Post, Voorbij het kerkgebouw (see note 1), Ch. 09.

²² Post, Voorbij het kerkgebouw (see note 1), Ch. 10.

²³ Post, Voorbij het kerkgebouw (see note 1), Ch. 11.

²⁴ Ronald Grimes, *Ritual criticism: case studies in its practice, essays in its theory*, Columbia 1990, 9–14; Gerard Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999, 47; Post – Nugteren – Zondag (eds.), *Rituelen* (see note 6) 39s.; Tollie Swinkels – Paul Post, *Beginnings in Ritual Studies according to Ronald Grimes*, in: *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 19 (2003) 215–238, here 227.

Soja),²⁵ or it concerns dimensions that have to do not only with a shared basal layer but also bring a trend into view. An example of the latter is the dimension of healing we already mentioned above that is very much present in all fields.²⁶ Here as well, the now so sought after dimension of “doing” and producing or the heavy emphasis on the yearning for a current ritual to be connected to a place can be mentioned here as ritual attributes.

Moreover, and this is the last category that I will mention concerning the fields, the fields and their qualities or attributes are embedded in social and cultural processes. One can think here of globalization, economics and politics, de-institutionalization, individualization, etc.

Applications

These four fields and the dimensions connected with them offer a number of perspectives for the further study and analysis of current ritual dynamics. They primarily give a view of the dynamics of the sacred and sacred zones and help provide insight into processes of *transfer*: the sacred moves from one zone to the other in changed or unchanged form (for example, from the religious to the cultural field). They also help in acquiring a view of tensions in our culture, how they cohere with mutual relations between the fields. I am convinced that many tensions are rooted in relations between the sacred fields mentioned. The position of cathedrals in Europe is a good example of this. When a visitor after waiting in a long line in Paris finally reaches the entrance to Notre Dame, he or she is urged by a sign to choose: the right for a “visit” and the left for “Mass.” The tension between leisure and religion can be seen often – that is why the topos of the Tourist and the Pilgrim was classic for such a long time. But, alongside these discontinuities there is continuity, large areas of overlap that are manifested in, for example, those shared qualities of healing and heterotopia. With those fields I can also indicate the success and failure of ritual, a favorite theme in modern *ritual studies*. The enormous success of the *Camino* to Santiago seems to be explained by the fact that the ritual is connected with each of the fields, and that roots it deeply and widely in contemporary culture. In addition, institutional religion is becoming an increasingly smaller and more isolated field that is losing the connection to the other fields more and more. Modern missionary and inculturating religious movements, such as evangelical groups, are attempting precisely to find a connection again with the other fields, just as Huub Oosterhuis attempts to do

²⁵ Post, Voorbij het kerkgebouw (see note 1), Ch. 07.

²⁶ Post, Fields of the sacred (see note 12), Sub IVB.

with his “houses of inspired engagement” (Dutch: “Huizen van bezielde verband”) and the Nieuw Liefde in Amsterdam deliberately want to involve all fields in the project. Here we are beyond the church building: Nieuwe Liefde is “a center for study, contemplation and debate; a space for spirituality and religion; a podium for poetry, music and theatre”.²⁷

Flow: The A-Centric Perspective

With this comes an important current trend of rituality into view that I want, finally, to reflect on more extensively because it seems to be one of the most pregnant trends in modern ritual: the a-centric dynamic perspective that can be indicated and understood via the fields.

There is, as the *Camino* and the position of churches show, less and less of a sacrality that is linked to a primarily coherent dominant field. Sacrality is no longer connected exclusively to the religious field. In fact, the other fields are connected just as much to sacrality. And, there is not only a-centric in the sense of movements and alongside one another but also a far-reaching plurality and dynamic. The a-centric sacrality intended here can be understood against the background of what Manuel Castells called the *network society*.²⁸ Our society has been fundamentally changed by a series of major and connected processes like economic developments, globalization, migration currents, and digitalization. The network society is characterized by: a continually faster dynamic of change; a process of de-territorializing; virtualization; dematerialization of information, identities, and communities; horizontalization; and fragmentation. Classical distinctions are transcended, everything comes together in a “flow,” perspectives jump and change context. In that respect, our society has become “fluid.”

This important and fundamental perspective can be expressed via a reference to (socio- and psycho-)linguistics.²⁹ There, this perspective has been elaborated for some time already via the concepts of superdiversity and complexity. The insight there is that because of the flow mentioned we can no longer think in linear fashion via fixed schemas, paradigms, or structures in the culture but more in terms of the interaction of a plurality of cultural zones

²⁷ Cf. www.denieuweliefde.com.

²⁸ Manuel Castells, *The rise of the network society (The information age: economy, society and culture 1)*, Malden 2000 (2nd ed.); Jan van Dijk, *The network society*, London et al. 2012 (3d ed.).

²⁹ Jan Blommaert, *Complexity, accent and conviviality: concluding remarks (Tilburg Papers in Culture Studies 26)*, Tilburg maart 2012, digitally accessible via <http://www.tilburguniversity.edu/research/institutes-and-research-groups/babylon/tpcs/>.

or bundles. In the area of language, the attempt is made to do justice to the situation of diversity and polycentrism through the use of concepts like: dialect, code switching, bilingualism, multilingualism, etc. But perhaps we need to move to a more fundamental relativization in the sense of interacting linguistic and cultural zones, by which justice can be done to the diversity and complexity that we are finding in increasingly more places. Multilingualism, the mastery of several codes, registers, and speech styles is the norm. “Language” needs to be viewed as a complex dynamic system, as sets of variables. Rather than working with the concept “fluid(ism),” the sociolinguist Jan Blommaert opts for polycentrism and complexity, and especially for “superdiversity” to characterize the current situation in which “complexity is not the absence of order, it is the presence of a complex, non-categorical, non-equilibrium and nonlinear form of order.”³⁰

Identity, then, comes into view again because “accents” are introduced in that diversity and complexity.

It is interesting to see now precisely how – I will refer once again to the example of the *Camino* – modern pilgrims describe that flow and complexity and ambiguity. There is not just one profile or center. Identity is a question of accents in a complex and diverse whole. In the midst of the flow of long-distance walkers, the *Camino* travelers are distinguished by a shell fixed to their clothing or backpack.

Conclusion

We are, therefore, on the trail of an extremely important perspective for the empirical study of liturgy and ritual. Not only is every liturgical study inevitably a ritual study, it should also inevitably be understood in connection with the complex diversity of the network society culture. This brings completely new perspectives with it for empirical research, for the reassessment of concepts and theories, for policy and strategy. We are, furthermore, also beyond the dichotomy mentioned above of the Tourist and the Pilgrim. The pilgrim is also a tourist and the tourist also a pilgrim.

³⁰ Blommaert, Complexity (see note 29) 8.

Prof. dr. Paul Post
Vice-dean of Research | Director Graduate School for Humanities |
Director Institute for Liturgical and Ritual Studies
Tilburg University
School of Humanities
Department Culture Studies
Chair: Ritual & Liturgical Studies
PO Box 90153
NL-5000 LE Tilburg
Fon: +31 (0)13-46662586
eMail: p.g.j.post(at)uvt(dot)nl

„Wenn ich die Seele durchhöre, dann ist alles gut“

„Gottesdienst erleben“ – eine empirische Untersuchung

Der Gottesdienst wurde in den letzten Jahrzehnten vielfach empirisch untersucht. Wir wissen ziemlich genau, wie viele Kirchenmitglieder an „normalen“ Sonntagen und an bestimmten Feiertagen den Gottesdienst besuchen, in welchem Rhythmus sie dies tun und welchen Milieus die Gottesdienstbesucherinnen und -besucher in welcher statistischen Häufigkeit angehören.¹ Wir haben auch einen relativ guten Überblick über die Faktoren, die zum Gottesdienstbesuch motivieren bzw. ihn verhindern.² In den letzten Jahren kamen die Menschen, die den Gottesdienst besuchen (und manchmal auch die, die ihn nicht besuchen), auch selbst zu Wort, indem sie nach ihren Erwartungen und Wünschen an den Gottesdienst befragt wurden.³ Allerdings wurde bislang nur ansatzweise gefragt, *wie* Menschen eigentlich den Gottesdienst erleben. Dieses Desiderat ist erstaunlich, denn die Fragestellung liegt auf der Hand. Sie entspricht der vielfach diagnostizierten Orientierung am Subjekt, die gesellschaftlich dominiert und auch vor dem Gottesdienst nicht Halt macht. Sie steht (nicht nur) sprachlich der gesellschaftlichen und religiösen „Erlebnisorientierung“ nahe, die in den letzten Jahren häufig als Deutungskategorie auch für den Gottesdienst herangezogen wurde.⁴ Vor allem aber führt die Frage nach dem Erleben zu einer vertieften Wahrnehmung dessen, was eigentlich *für die Teilnehmenden* im Gottesdienst geschieht. Dies bietet die Chance,

¹ Vgl. <http://www.ekd.de/statistik/gottesdienst.html>, zuletzt abgerufen am 22.1.2013. Ausführlich dazu vgl. Peter Höhmann – Volkhard Krech, Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Alles wie gehabt?, in: PrTh 39 (2004) 3–12, hier 7.

² Vgl. zusammenfassend Uta Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben. Empirische Einsichten zum evangelischen Gottesdienst, Stuttgart 2011, 19–26.

³ Vgl. beispielsweise Hanns Kerner, Der Gottesdienst. Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften in Bayern, hg. vom Gottesdienstinstitut der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Nürnberg o. J.

⁴ Vgl. z. B. Helmut Becks, Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft. Zur Bedeutung der kultursoziologischen Untersuchung Gerhard Schulzes für Theorie und Praxis des Gottesdienstes (Wechsel-Wirkungen Ergänzungsreihe Bd. 13), Waltrop 1999; Peter Cornehl, Erlebnisgesellschaft und Liturgie, in: LJ 52 (2002) 234–253; Paul Zulehner – Markus König, Heilige Messe – erlebnisstark. Zur spirituellen Qualität des Gottesdienstes, in: Zeitschrift der Gemeinsamen Arbeitsstelle für gottesdienstliche Fragen der EKD, 2007/3 („... und was denken die Leute?“), 36–45.

konzeptionelle Überlegungen mit der subjektiven Realität der Gottesdienstteilnehmenden in Beziehung zu setzen.

Hier setzt eine Studie an, die ich im Rahmen eines von der DFG geförderten Forschungsprojekts 2010 durchgeführt habe.⁵ Sie fragt daher danach, wie Menschen den Gottesdienst in seinen Details erleben. Da „Erleben“ die emotionale Ebene ebenso einschließt wie das Verständnis des Gottesdienstes und den jeweils persönlichen Zugang zu ihm, eröffnet die Perspektive des Erlebens an manchen Stellen noch einmal ganz andere Einsichten als die Frage nach den Erwartungen. Die Vertiefung der Fragerichtung, die die emotionale Ebene einbezieht, ruft offensichtlich weniger Eindeutigkeiten und Abgrenzungen hervor als dies bei der Frage nach den Erwartungen geäußert wird (hier ergibt sich zumeist, dass die einen nur den traditionellen Sonntagvormittagsgottesdienst wünschen, während die anderen ebenso konsequent nur alternative Formen bevorzugen⁶) und macht den Blick frei für das komplexe und differenzierte Erleben des Gottesdienstes in seinen unterschiedlichen Formen.

Bewusst trennt die Studie nicht von vornherein zwischen „agendarischen“ und „alternativen“ Formen des Gottesdienstes, sondern geht vom Gottesdienst als kirchlicher Handlungsform in ihren vielfältigen Facetten aus und ermöglicht den Interviewpartnerinnen und -partnern, sich auf unterschiedliche Gottesdienstformen zu beziehen. Drei Konkretisierungen sind zu nennen:

1. Die Studie bezieht sich ausschließlich auf den evangelischen Gottesdienst.
2. Die Überlegungen konzentrieren sich zudem auf die regelmäßig wiederkehrenden (wochen- oder monatszyklischen) Gottesdienstformen.
3. Schließlich nimmt die Studie dezidiert die Perspektive der ausschließlich teilnehmenden Subjekte in den Blick und nicht die der Hauptamtlichen.

1. Die Anlage der Studie

Für diese Thematik bot sich eine qualitative Vorgehensweise an, da das Erleben des Gottesdienstes als kommunikative und interaktive Konstruktion verstanden wird, über die Individuen potentiell auskunftsfähig und auskunftswillig sind. Die Studie geht zudem nicht von vorgefertigten Hypothesen aus, die zu verifizieren oder zu falsifizieren sind, sondern ist an neuen Erkenntnissen, Deutungen und Hypothesen interessiert und richtet sich dezidiert auf die Perspektive der Subjekte. Sie ist nicht an einer Regelmäßigkeit des Gottes-

⁵ Vgl. Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben* (s. Anm. 2).

⁶ Vgl. Kerner, *Gottesdienst* (s. Anm. 3) 17 und 37.

dienstbesuches interessiert, sondern fragt nach Erlebenszusammenhängen unterschiedlicher Kirchenmitglieder in ihrer Individualität und Konkretheit.⁷

Für die Datenerhebung habe ich mich für eine Kombination aus einem Leitfrageninterview und offenen Erzählimpulsen entschieden.⁸ Letztere ermöglichte es, subjektive Bedeutungszuschreibungen zu erfassen und Aspekte zu erhalten, die zunächst nicht im Blick waren. Indem nach dem persönlichen Zugang zum Gottesdienst gefragt wurde, wurde die Aufmerksamkeit auf die subjektive Erlebensdimension gelenkt und einer objektivierenden und beurteilenden Herangehensweise auf der Meta-Ebene („Der Gottesdienst heutzutage ist...“, „Die Kirche sollte...“, „Die Menschen heute...“) entgegengewirkt.

Die Fragen des Leitfadens schritten dann zum einen die einzelnen Elemente des Gottesdienstes ab, so dass zuverlässig und vergleichbar Äußerungen zu allen wesentlichen Aspekten des Gottesdienstes generiert werden konnten. Sie zielten ferner auf bestimmte Faktoren des Gottesdienstes wie den Kirchenraum, den Pfarrer bzw. die Pfarrerin etc. und orientierten sich schließlich an bestimmten Erkenntnissen, Vermutungen oder Postulaten aus den Theoriediskursen (beispielsweise: „Es gibt Menschen, die wollen im Gottesdienst am liebsten ganz für sich sein und nichts tun müssen. Andere möchten gerne mehr vorkommen, beteiligt werden und nicht nur passiv zuhören. Wie ist das bei Ihnen?“).

Das Sample bestand aus 22 Interviews, die zwischen 45 Minuten und zwei Stunden dauerten. Wir haben dieses nach bestimmten Kriterien ausgewählt: Es sollte hinsichtlich der Merkmale Kirchgangsgewohnheit, Alter, Geschlecht, regionale Verteilung, Stadt-Land-Verteilung, Lebensstil eine möglichst große Bandbreite abgebildet werden.

Sehr überwiegend verliefen die Interviews in einer entspannten und harmonischen Atmosphäre. Etliche der Interviewpartnerinnen und -partner äußerten anschließend, einen Gewinn für sich selbst aus dem Interview gezogen zu haben, und bedankten sich für die Gelegenheit, über manches nachzudenken, worüber sie noch nie nachgedacht hätten.

Die aufgezeichneten Interviews wurden anschließend von den studentischen Mitgliedern der Forschungsgruppe transkribiert. Die Daten wurden dann kodiert und analysiert. Als Auswertungsansatz habe ich den von Christiane Schmidt entwickelten Ansatz der „Kategorienbildung am Material“ gewählt.⁹

⁷ Zu den Gründen der Entscheidung für den qualitativen Ansatz vgl. Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben* (s. Anm. 2) 61.

⁸ Zum Forschungsdesign vgl. Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben* (s. Anm. 2) 61–81.

⁹ Vgl. Christiane Schmidt, „Am Material“: Auswertungstechniken für Leitfadeninterviews, in: Barbara Friebertshäuser – Annedore Prengel (Hg.), *Handbuch qualitative Methoden in der Erziehungswissenschaft*, Weinheim – München 1997, 544–568, und dies., *Analyse*

Dieser hat den Vorteil, dass er Linien quer zu den Einzelfallstudien zieht und eine Beziehung zwischen dem neu erhobenen Material und dem bisherigen theoretischen Diskussionsstand herstellen kann. Dieser Auswertungsansatz ordnet das gesamte Material nach Themen und Aspekten, den sog. „Auswertungskategorien“. Diese werden als mögliche vorläufige Varianten schon vor der Erhebung in Bezug auf die Theoriediskurse angedacht (beispielsweise „Liturgie“ oder „Segen“ oder „Kirchenraum“). Auf der Grundlage der Probeinterviews wurden diese vorläufigen Kategorien weiter differenziert und verändert. Diese flossen dann in den endgültigen Interviewleitfaden ein und wurden in der Auswertungsarbeit an den konkreten Interviews modifiziert und verfeinert. In einem nächsten Schritt wurde das gesamte Material auf der Grundlage des Codierleitfadens codiert,¹⁰ also den erstellten Auswertungskategorien zugeordnet. Dabei wurden zunächst alle Textstellen identifiziert, die sich einer formulierten Kategorie zuordnen lassen, unabhängig davon, ob die befragte Person damit auf eine im Interviewleitfaden formulierte Frage geantwortet hat, von sich aus das Thema ansprach oder von einer ganz anderen Frage aus auf das Thema zu sprechen kam.

Anschließend wurde für jede Kategorie in jedem Interview eine inhaltliche Ausprägung formuliert. Die Ausprägungen stellen die inhaltliche Füllung der eher formalen Kategorien dar (z. B. „Erleben von Gemeinschaft“ oder „Erinnerung an Jesus“ sind die Ausprägungen der Kategorie „Abendmahl“). Schließlich habe ich gleichzeitig mit dem Verfassen des Buches „Gottesdienst erleben“ die abschließende Auswertung vorgenommen. Hermeneutisch habe ich dabei die Idee der „Erlebenslogik“ entwickelt und formuliert.¹¹ „Logik“ wird dabei nicht philosophisch oder mathematisch verstanden, sondern in einer an die Alltagssprache angelehnten Weise gebraucht: Etwas in einer bestimmten Logik zu erleben, bedeutet, es in einer bestimmten Richtung oder unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu erleben. Der Begriff „Logik“ umfasst dabei nicht nur den kognitiven Bereich, sondern schließt Emotionen, Wahrnehmungen, Haltungen sowie das gesamte zum Erleben gehörende Spektrum ein. Dabei kann ein und dieselbe Person etwas in mehreren Logiken gleichzeitig erleben, die sich jedoch zumindest in der Reflexion voneinander unterscheiden lassen. Alle Erlebensweisen stehen gleichberechtigt nebeneinander, ohne beanspruchen zu können, dem Gegenstand des Erlebens besser gerecht zu

von Leitfadeninterviews, in: Uwe Flick – Ernst von Kardorff – Ines Steinke (Hg.), *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*, Reinbek 2000, 447–456.

¹⁰ Der Begriff wird in diesem Ansatz anders verwendet als bei Glaser – Strauss, bei denen Kodieren das Entwickeln und Weiterentwickeln der Codes meint, vgl. Schmidt, „Am Material“ (s. Anm. 9) 555f.

¹¹ Vgl. Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben* (s. Anm. 2) 93f.

werden als die anderen. Ein klassisches Beispiel für unterschiedliche Logiken ist das Gegenüber von Ästhetik und Ethik.

Die Identifikation von Logiken des Erlebens (oder auch „Erlebenslogiken“) ermöglicht eine Strukturierung des vielfältigen Erlebens der Subjekte über eine Einzelfallstudie hinaus: Ähnelt sich das Erleben von zwei oder mehreren der Befragten stark, werden diese Äußerungen in einer gemeinsamen Erlebenslogik zusammengefasst. Zeigen sich umgekehrt bei einer Person verschiedene Aspekte, werden diese als unterschiedliche Logiken markiert. Gleichzeitig hat die Konstruktion von „Erlebenslogiken“ den Vorteil, dass Wertungen und Erwartungen an den Gottesdienst zurücktreten zugunsten einer vertieften Wahrnehmung des „Wie“ des Erlebens. So kann die Predigt beispielsweise als Zuhörereignis, als (handwerklich herzustellendes) Kunstwerk, als inhaltliche Aussage, als Äußerung einer Person, als emotionale Berührung etc. erlebt werden. Damit wird jenseits von Wertungen und Erwartungen der Blick frei für die Tiefendimensionen subjektiven Erlebens in seiner Vielfalt – die gleichwohl nicht ohne Struktur ist.

Dem Konzept der Erlebenslogik folgend habe ich dabei die endgültige Fassung der Kategorien erstellt und die endgültige Bezeichnung und Zuordnung der einzelnen Ausprägungen innerhalb der Kategorien vorgenommen. Ich habe mich dafür entschieden, den Interviewausschnitten breiten Raum zu geben, da diese häufig für sich sprechen und ihr originaler Wortlaut viele Inhalte bestmöglich wiedergibt. An manchen Stellen schien jedoch eine gewisse vertiefende Deutung der Äußerungen hilfreich. Dafür habe ich – in Ergänzung zum Auswertungsansatz der Kategorienbildung am Material – am Text arbeitend bestimmte Worte oder Formulierungen in ihrem Zusammenhang interpretiert.

2. Ausgewählte Einsichten der Studie

Es war beeindruckend, wie auskunftsfähig „ganz normale“ Kirchenmitglieder über den Gottesdienst sind. Kirchenmitglieder aller Milieus und Bildungsschichten, aller Generationen und beiderlei Geschlechts reflektieren offensichtlich intensiv über den Gottesdienst und ihr subjektives Erleben in ihm – und zwar unabhängig davon, wie vertraut sie mit seinen Formen sind und welche Form sie bevorzugen. Entsprechend hat die Studie eine Fülle interessanter Ergebnisse erbracht, die uns ein wenig genauer verstehen lassen, was der Gottesdienst für Menschen heute bedeutet und was sie in ihm suchen und finden. An einigen ausgewählten Aspekten möchte ich dies exemplarisch verdeutlichen.

2.1. Einsichten zum Verhältnis der Kirchenmitglieder zum Gottesdienst

2.1.1. *Der Gottesdienst wird durchgehend bewusst und mit subjektiver Motivation besucht.*

Die Studie zeigt deutlich, dass unabhängig von der Generation, vom Milieu und auch unabhängig vom gottesdienstlichen Teilnahmeverhalten der Gottesdienstbesuch durchgehend subjektiv motiviert und begründet wird.¹² Dies überrascht kaum für die jüngeren Generationen sowie für diejenigen, die sporadisch und/oder an alternativen Gottesdienstformen teilnehmen. Es gilt aber durchweg auch für die sog. „Kirchentreuen“ der älteren Generation. Auch sie wissen genau, was sie im Gottesdienst suchen, und gehen nicht selbstverständlich und unhinterfragt dorthin. So beschreibt beispielsweise Dieter, ein 69-jähriger, sehr regelmäßiger Besucher des agendarischen Gottesdienstes seine Erwartungen an den Gottesdienst folgendermaßen:

„Im Gottesdienst will ich aufmerksam gemacht werden, ich will Bestätigung, Stärkung, ich will gegen den Strich gebürstet werden [...]. Ich will wach gemacht werden. Ich will etwas mitnehmen, woran ich weiterdenken kann, aber ich will auch Bekräftigung, Bestätigung, Ermutigung. [...] Also, was dahinter steht, ist [...]: Ich will die frohe Botschaft!“ (Dieter 2,21–28)

2.1.2. *Der Gottesdienst soll Zeit und Raum für etwas „Anderes“ bieten*

Selbstverständlich sind die an den Gottesdienst gestellten Erwartungen keineswegs einheitlich. Interessanterweise äußern jedoch fast alle Befragten, dass sie den Gottesdienst als Zeit und Raum für etwas „Anderes“ erleben, dass sich vom Alltag deutlich unterscheidet.¹³ Dies drückt Verena, 38 Jahre und den agendarischen Gottesdienst in größeren Abständen besuchend, prägnant aus :

„Also für mich ist es schon auch eine Insel, diese kurze Zeit, auch Auszeit, die ich mir nehme. Es klingelt halt nicht das Telefon oder irgendwas, sondern ich bin halt nur mit mir und ... mit der Gemeinde, mit Gott.“ (Verena 2,30–3,2)

Unterschiede finden sich dann darin, wie sehr sich diese Stunde ästhetisch deutlich vom Alltag abheben soll. Die einen wünschen sich einen feierlichen Charakter, der nicht durch Störungen irritiert wird. So sagt Kai, ein 43-jähriger eher kirchenkritischer und den Gottesdienst nur selten besuchender Interviewpartner:

¹² Vgl. Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben (s. Anm. 2) 168f.

¹³ Vgl. Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben (s. Anm. 2) 198f.

„Der Gottesdienst ist schon etwas Besonderes, das würde ich schon sagen. Natürlich muss er nahe am Alltag bleiben, aber mit dem, wie er anspricht, und nicht mit dem, wie er ist.“ (Kai 9,21–23)

Andere wünschen sich hingegen eine lockere, fröhliche Atmosphäre; hier sind Störungen wie herumlaufende Kinder oder nicht sofort funktionierende Mikrofone eher willkommen, weil sie die Atmosphäre auflockern. So sagt Nina, 28 Jahre alt:

„Festlich? Dass das so ‚oach‘ über den Sphären, pathetisch, überhaupt nicht. Nein. Ich find’s auch schön, wenn im Gottesdienst mal gelacht wird. [...] Da kann meinetwegen auch mal ‘ne Panne passieren. Ich find das echt schon schlimm, wenn das alles nur so sehr ... haach, das kann durchaus auch sehr anstrengend, tragend sein, und dann, also wenn das wirklich so komplett so sehr, sehr festlich und feierlich ist, dann geh ich manchmal auch sehr schwer und gefüllt nach Hause und nicht so locker und beschwingt.“ (Nina 16,19–24)

2.1.3. „Lebensrelevanz“ und „eigenes Denken“ sind zentrale Kriterien für den Besuch des Gottesdienstes.

Immer wieder wurde in den Interviews die Relevanz des Gottesdienstes für das persönliche Leben und den persönlichen Glauben der Einzelnen als Kriterium für einen aus subjektiver Warte gelingenden Gottesdienst benannt bzw. eingefordert und Kritik geübt, wenn solche Lebensrelevanz nicht vorhanden ist.¹⁴ Insbesondere an die Predigt wird die Erwartung gestellt, dass diese konkret für das eigene Leben etwas bringt. So formuliert Paul, 40 Jahre, ein sehr sporadischer Gottesdienstbesucher:

„Ich freue mich auf eine gute Predigt, die mich anspricht, wo ich sagen kann: ‚Aha, das habe ich so schon erlebt‘ und das führt mich da weiter, wenn ich mich da rückbesinne auf irgendein Thema, und das wird mir durch die Predigt erläutert.“ (Paul 6,21–24)

Auffallend ist weiter, dass quer durch die Generationen, Geschlechter und Milieus der Wunsch nach eigenem Denken, Mitdenken und Weiterdenken deutlich formuliert wird. Die älteste Befragte, die 80-jährige Gertrud, die fast jeden Sonntag den Gottesdienst besucht, verbindet Stillephasen mit dem Wunsch:

„... dass man das fortsetzen kann praktisch, was der da sagen wollte: Was hat das mir selbst jetzt zu sagen?“ (Gertrud 13,21–24)

¹⁴ Vgl. z. B. Pohl-Patalong, *Gottesdienst erleben* (s. Anm. 2) 142 oder 190–192.

2.2. Einsichten zu einzelnen Elementen des Gottesdienstes

2.2.1. Das Erleben der Liturgie

Die Frage nach dem Erleben der Liturgie löste überwiegend einen breiten Erzählstrom aus. Die Liturgie gehört offensichtlich zu denjenigen Elementen des Gottesdienstes, die besonders intensiv und emotional erlebt werden. Dabei zeigt sich ein großes Spektrum von Erlebenslogiken.¹⁵

„Das ist schon wichtig, der Ablauf“ – Liturgie als Gewohnheit

Für die erste Logik des Erlebens der Liturgie steht der gewohnte „Ablauf“ im Vordergrund, ohne dass dies näher begründet wird:

„Joa, wenn sie [die Liturgie, U. P.] nicht ist, dann fehlt sie mir. Wenn sie nicht ist, fehlt sie, nech, das ist schon so. Vaterunser, Glaubensbekenntnis, das ist für mich sehr wichtig, dass ich das, dass das ist, das muss ich schon sagen, ja. [...] Wichtig und natürlich auch unsere Gebete und, wie gesagt, unser Abendmahl ist auch alle vierzehn Tage. Nech, wenn das mal nicht ist, dann fehlt mir das schon. Das muss ich sagen. Das Kyrie und das alles, alles wichtig, ja. Oh ja, das ist schon wichtig, der Ablauf.“ (Ida 12,26–13,5).

„Eingebunden in diese Ordnung“ – Liturgie als „Heimat“

In dieser Logik wird die Liturgie als vertraute Ordnung erlebt, die Geborgenheit vermittelt und Heimat bedeutet. Die Liturgie wird hier vor allem als sich nicht veränderndes Element geschätzt, das den Befragten vertraut ist und das sie als immer gleichen „Ritus“ empfinden.

„Was mir daran wichtig ist, ist – ich sage mal: der Ritus, der darin deutlich wird. Das ... das hat seinen Gang, es ist mir vertraut, es ist mein Besitz, und das gibt mir auch irgendwie Geborgenheit und Orientierung und Klarheit.“ (Dieter 3,32–4,4)

„Dann kann man sich auch mehr auf die Innenseite konzentrieren“ – Liturgie als Entlastung

Einer wiederum anderen Logik folgt das Erleben der Liturgie, wenn sie als Entlastung von der Konzentration auf äußere Abläufe erlebt wird. Die Liturgie hilft dabei, den inneren Fokus ausschließlich auf die Inhalte richten zu können:

„Wenn man sich mehr auf den groben Rahmen verlassen kann, dann kann man sich auch mehr auf die Innenseite konzentrieren. [...] Also, wenn ich jetzt im Groben weiß, wie das so abläuft, dann muss ich mich nicht immer so im Innern umstellen, und

¹⁵ Vgl. Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben (s. Anm. 2) 101–106.

dann, ja, habe ich den Kopf praktisch frei. Für was anderes halt. Die innere Mitte vielleicht.“ (Paula 11,12–20).

*„Also ich find’ das schon schön zu singen ,Herr, erbarme dich“ –
Liturgie als ästhetischer Genuss*

Nach einer weiteren Logik des Erlebens wird die Liturgie vorrangig als ästhetische Größe wahrgenommen. In dieser Logik wird Liturgie nicht als Ordnung und Ablauf erlebt, der Sicherheit gibt, sondern als Genuss, die liturgischen Stücke zu singen.

„Also ich find’ so ´ne schöne Liturgie schon schön, aber [...] das muss ich ganz ehrlich sagen, [...] das würde ich vielleicht gar nicht merken, wieso haben wir das nicht gemacht oder so. Also ich find’ das schon schön zu singen ,Herr, erbarme dich‘ und [...], das würde ich vielleicht noch vermissen.“ (Andrea 11,15–19)

*„Bei bestimmten Sachen spreche ich nicht mehr mit“ –
Liturgie als Irritation*

Einer ganz anderen Erlebenslogik folgt die Irritation, das „Stolpern“ über bestimmte liturgische Stücke bis hin zu deren expliziter Ablehnung. Diese Erlebenslogik wird vorrangig im Zusammenhang mit dem Glaubensbekenntnis genannt:

„Wenn man das Glaubensbekenntnis spricht, das ist ja eigentlich, um zu bekennen, dass man ... dass man Christ ist [...]. So, und da [...] habe ich jetzt so beim letzten Mal das Glaubensbekenntnis mitgesprochen, aber bei bestimmten Sachen spreche ich nicht mehr mit. So, weil ja ... die ‚Auferstehung der Toten‘, und das ist so ja teilweise auch die Vorstellung, dass ja der ... der Leichnam wieder als Leib aufersteht. Das sind so Vorstellungen, die teile ich nicht. Deswegen finde ich, kann ich das auch nicht im Glaubensbekenntnis mitsprechen. Und es sind so manche Sachen, dann denkst du, das sind so uralte noch, und teilweise klingen die mir noch zu katholisch und nicht mehr so, wie ich bin. Und deswegen lasse ich das aus. Also für mich wäre das, wenn es irgendwie so ein neues Glaubensbekenntnis so ... oder wenn es irgendwie umgestaltet werden würde, dann würde ich das auch eher unterschreiben.“ (Otto 15,16–27).

2.2.2. Das Erleben der Predigt

Auch die Frage nach der Predigt führte häufig zu längeren Erzählpassagen, und etliche der Befragten sprachen von sich aus dieses Element des Gottesdienstes an. Die Predigt wird emotional und mit einer klaren Erwartung erlebt. Aber auch hier differenziert sich die grundsätzliche Hochschätzung noch ein-

mal stark, wenn man nach den „Logiken“ fragt, in denen die Predigt erlebt wird.¹⁶

*„... der ich dann auch von A bis Z richtig folgen kann“ –
Predigt als Zuhörereignis*

Eine erste „Erlebenslogik“ nimmt die Predigt in der Perspektive in den Blick, wie man ihr zuhören und ihr folgen kann. Die Predigt ist in dieser Logik ein „Zuhörereignis“ und wird vorrangig unter der Frage wahrgenommen, ob das Zuhören besser oder schlechter gelingt:

„Also sie [die Predigt, U. P.] sollte [...] nicht zu trocken [...] ‘rüberkommen, sondern [...] ‘n bisschen frisch und sollte auch nicht zu lang sein natürlich, das auch, kriegt man auch öfter mit, dass Leute das zu lang finden, und da finde ich, da muss man so’n gesundes Maß finden, eben [...] nicht zu trocken, nicht irgendwie monoton vorträgt oder so was.“ (Lena 11,18–24).

*„Da wünsche ich mir manchmal mehr Mühe“ –
Predigt als „Kunstwerk“*

Eine weitere Logik nimmt die Predigt unter dem Aspekt ihrer Gestaltung durch die Predigerin oder den Prediger wahr. Hier wird die Gestalt der Predigt – durchaus auch kritisch – beurteilend wahrgenommen:

„Und das stellt hohe Anforderungen an die Sprache: Bilder im Kopf entwickeln, und damit bin bei einem Punkt, der mir sehr wichtig ist [...]. Ich würde alle Pastorinnen und Pastoren sehr bitten – egal welchen Alters – sorgfältigst mit unserer schönen deutschen Sprache umzugehen ... nicht schludrig zu reden, zu formulieren, sondern sorgfältig. Das geht bis in die Wortwahl des einzelnen Wortes oder des einzelnen Begriffes. Ja. Der Unterschied zwischen dem richtigen und dem beinahe richtigen Wort ist so wie zwischen einem Blitzschlag und dem Glühwürmchen. [...] Da sind noch Zuwachsraten möglich.“ (Dieter 12,27–13,6).

*„Da müssen die Menschen mitdenken und auch gefragt sein“ –
Predigt als Anregung zum Nachdenken*

Eine weitere Erlebenslogik nimmt die Predigt wahr unter dem Aspekt, ob sie zum Nach- und Weiterdenken anregt:

„Es gibt ja auch ganz viele Menschen, die lassen sich einfach so begöschern, und ich finde immer, das passt gar nicht mehr in unsere Zeit. Da müssen die Menschen mitdenken und auch gefragt sein. Manchmal hab’ ich so mitten in der Predigt das Gefühl, jetzt muss ich aber was dagegen sagen oder irgendetwas dazu sagen ... (lacht)“ (Christiane 2,14–18).

¹⁶ Vgl. Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben (s. Anm. 2) 136–145.

„Es müsste sehr viel mehr um wichtige Dinge gehen“ –
Predigt als inhaltliche Aussage

Einer anderen Erlebenslogik folgt die Wahrnehmung der Predigt unter dem Aspekt ihrer inhaltlichen Aussagekraft. Hier wird die Predigt vor allem als Trägerin von Inhalten erlebt. Die Predigt soll sich zur Sache äußern und sich nicht in Geschichten, Geplauder oder Allgemeinplätzen ergehen:

„Ich bin immer ein bisschen [...], ich werde immer ein bisschen unruhig auf der Kirchbank, wenn [...] der Prediger zu viele Geschichten erzählt. [...] Wenn über ein, zwei, drei Minuten eine Geschichte oder ein Beispiel erzählt wird, dann stell' ich mir oft die Frage: ‚Hat das jetzt getaugt als Transportmittel, um mir das zu verdeutlichen, was der Text dort über die Predigt sagt?‘ [...] Ich will keine Wohlfühlgeschichten [...]. Da gehe ich doch nicht selten aus Gottesdiensten heraus [und sage], es war nett anzuhören, es war nicht verkehrt, aber [...] ein bisschen mehr Schwarzbrot hätte mir gut getan. Es war mir etwas zu wenig substantiell. Eine Predigt ist keine Fastfood-Veranstaltung, also mit Cola und Salzstangen ..., das geht nicht, sondern da muss wirklich ..., da muss anstrengende Kost serviert werden.“ (Dieter 13,7–23).

„Oh, da, das trifft dir zu“ –
Predigt als Spiegelung des Alltags

Eine in dieser Untersuchung häufig vorkommende Erlebenslogik nimmt die Predigt primär von der Frage ihres Alltagsbezugs her wahr. Sie hat eine klare Erwartung:

„Ich freue mich auf eine gute Predigt, die mich anspricht, wo ich sagen kann: ‚Aha, das habe ich so schon erlebt und das führt mich da weiter, wenn ich mich da rückbesinne auf irgendein Thema, und das wird mir durch die Predigt erläutert.‘ (Paul 6,21–24).

Wie sie sich dies vorstellt, konkretisiert Sigrid an einem Beispiel:

„Vom Inhalt, vom Inhalt, die Predigt, wo man dann sagt: Oh, da, das trifft dir zu. Jetzt, wo man die Zeit mit den finanziellen Problemen und so. Es war mal eine Predigt, eine Kanzelpredigt mit Stolpersteinen in der (Name der Kirche), wo ich gedacht hab, ui ja, das ist so. Das Leben ist nicht gradlinig. Das Leben ist wirklich mit Stolpersteinen zu überwinden.“ (Sigrid 4,6–10).

„Um ein besserer Mensch zu werden“ –
Predigt als Impulsgeberin

In einer anderen Logik wird von der Predigt erwartet, dass sie neue Sichtweisen vermittelt und Impulse gibt, die in der Lebensgestaltung umzusetzen sind:

„Also, wenn ich, um ein besserer Mensch zu werden, dass sie einen Anreiz gibt, wie es möglich ist. Oder 'ne andere Möglichkeit vielleicht auch, [...] um zu zeigen, warum ich Christ bin ...“ (Otto 8,30–9,2, vgl. 14,30–15,1).

„... dass die Predigt und Botschaft authentisch wird“ –
Predigt als Äußerung einer Person

Eine weitere Logik nimmt die Predigt als persönliche Äußerung einer Person wahr und befragt sie auf die Authentizität der Predigerin oder des Predigers. Die Predigt wird auf ihre Übereinstimmung mit der predigenden Person hin überprüft. Erwartet wird

„dass die Predigt und Botschaft authentisch wird und auch angereichert wird mit praktischen, erlebbaren Beispielen desjenigen, der predigt.“ (Friedrich 6,14–16).

In dieser Logik kann die Predigt gerade als defizitär erlebt werden, so dass der Eindruck entsteht,

„dass sie [die Prediger(innen), U. P.] mir alle in der Regel viel zu kopflastig sind ... und ich auch den Eindruck hab', dass sie gar nicht wissen, was sie da reden. [...] Weil sie es zwar aus einer Theorie entwickelt haben, aber es nicht gelebt haben.“ (Kai 2,12–15).

„und gefühlsmäßig bei mir doch einiges bewegt“ –
Predigt als emotionale Berührung

Wie die bisherigen Logiken zeigen, wird die Predigt vorrangig kognitiv wahrgenommen. Einzelne Äußerungen weisen jedoch auch daraufhin, dass die Predigt auch als emotionale Berührung wahrgenommen werden und zutiefst emotional erlebt werden kann:

„Das berührt mich auch sehr oft sehr. Wie mir die Tränen manchmal kommen. Und das ist so schön. Es ist einfach herrlich. Es ist einfach herrlich. Das ist das Schönste, was es gibt.“ (Ida 2,19–26).

2.2.3. Zum Erleben des Segens

Der Segen bekommt in dieser Studie das größte Spektrum an Bedeutungszuschreibungen und ist gleichzeitig von enormer Bedeutung für die Interviewpartnerinnen und -partner. Auffallend häufig wird im Zusammenhang mit dem Segen der Begriff „wichtig“ benutzt. Diese subjektiv hohe Bedeutung des Segens wird dann allerdings sehr unterschiedlich gefüllt. Offensichtlich erlaubt der Segen, ihn mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen und Erlebenslogiken zu füllen.¹⁷

¹⁷ Vgl. Pohl-Patalong, Gottesdienst erleben (s. Anm. 2) 161–167.

*„Ohne den Segen möchte ich nicht aus der Kirche gehen“ –
Segen als unverzichtbares Element des Gottesdienstes*

Immer wieder wird betont – ohne dass explizit danach gefragt wird –, dass der Segen im Gottesdienst keinesfalls fehlen dürfe:

„Ohne den Segen möchte ich nicht aus der Kirche gehen.“ (Gertrud 21,30f.)

„Würde auch fehlen, einfach, also auch Segen – ist auch ein Muss. [...] Ich kann nicht einen Gottesdienst beenden ohne Segen. Würde nicht gehen in meinen Augen.“ (Emil 20,11–15).

*„So’n runder Abschluss von dem Ganzen“ –
Segen als Abschluss der gottesdienstlichen Dramaturgie*

Mehrfach wird der Segen als „Abschluss“ des Gottesdienstes bezeichnet:

„Ist eigentlich schön, gerade weil’s am Ende ist, so dieser Abschluss, so’n runder Abschluss von dem Ganzen, und dass man das eben noch mal bekommt und dann damit sozusagen wieder nach Hause gehen kann [...]. Aber man macht das ja immer zum Schluss, so als runden Abschluss und ... um eben was mit auf’n Weg zu geben so. Das find ich eigentlich ganz schön.“ (Lena 5,10–25).

*„Das bekommt man sozusagen mit auf den Weg“ –
Segen als Begleitung in den Alltag*

Eine weitere, ebenfalls gut vertretene Linie erlebt den Segen als Begleitung in den Alltag, sozusagen als „Mitnehmsel“ für den Weg durch die Woche – der Segen bildet sozusagen die Nahtstelle zwischen Gottesdienst und Alltag:

„... und dass man das eben noch mal bekommt und dann damit sozusagen wieder nach Hause gehen kann, sozusagen. Das find ich eigentlich ganz schön, das bekommt man sozusagen mit auf den Weg, so für die nächsten Tage.“ (Lena 5,12–15)

*„Das ist für mich die Wirkung, der Segen, der auf mich gefahren ist“ –
Segen als Wirkung im Alltag*

Noch ein wenig weiter in diese Richtung geht eine Logik des Erlebens, die die Wirkung des Segens im Alltag betont:

„Ich würde sagen, wie eine Antenne. Ich nehme das auf. Und fühl’ mich gesegnet. Alleine kann ich ja nicht viel bewirken, das habe ich ja in meinem Leben oft genug ... auf wundersame Weise fügt sich das denn. Und das ist für mich die Wirkung, der Segen, der auf mich gefahren ist, nech? Ich alleine kann nicht viel machen, wenn da kein Segen drauf liegt, nech? Von daher sehe ich immer zu, dass ich da immer in das Strahlungsfeld komme von dem Segen.“ (Manfred 17,26–31).

Nach diesem Verständnis „strahlt“ der Segen aus und kann von den Gottesdienstbesucherinnen und -besuchern aufgenommen werden, um in deren Leben dann wirksam zu werden.

*„Ja, ist schon was, was vielleicht 'n bisschen Kraft gibt“ –
Segen als Stärkung*

Eine weitere Logik des Erlebens wird zwar nur vorsichtig angesprochen, ist aber doch als Erlebenslogik erkennbar: Das Erleben des Segens als Kraftquelle und Stärkung:

„Ja, ist schon was, was vielleicht 'n bisschen ... bisschen Kraft gibt.“ (Ralf 8,17).

*„Diese Zusprache, das Gott mit einem ist“ –
Segen als Zuspruch der Gegenwart Gottes*

Eine weitere Erlebenslogik stellt in den Vordergrund, dass der Segen als Zuspruch erlebt wird, der den Gesegneten versichert, dass Gott mit ihnen ist:

„Dieser Segen, diese Vergegenwärtigung, diese Zusprache, dass Gott mit einem ist, finde ich, ist etwas ganz Wunderbares.“ (Verena 9,26–28).

*„Dann fühlt man sich auch als Mitglied einer Gemeinde“ –
Segen als Gemeinschaftserlebnis*

Für eine weitere Erlebenslogik bewirkt oder bestärkt der Segen christliche Gemeinschaft:

„Wenn der Pastor den Segen spricht, dann fühlt man sich auch als Mitglied einer Gemeinde, als Gemeinde Christi.“ (Otto 12,2–4).

*„Ich finde es schön, dass mir jemand was schenkt“ –
Segen als Geschenk*

Eine weitere Erlebenslogik empfindet besonders den Geschenkcharakter des Segens:

„Schön. Ich mag den. Also früher war mir das, ich hab' so als Jugendliche, da dachte ich, ja, okay, aber inzwischen habe ich so'n bisschen dieses ‚ich lasse mich segnen‘, ich nehm' das mit, ich kann das annehmen. Und ich finde es schön, dass mir jemand was schenkt, dass mir jemand was gibt.“ (Andrea 13,7–10)

*„... dannühl' ich mich ganz geschützt“ –
Segen als Schutz*

Eine Äußerung zielt auf die Erlebenslogik, Segen als Schutz zu empfinden, die ansonsten im Verständnis der kirchlichen Amtshandlungen, vor allem bei der Taufe, eine wichtige Rolle spielt.:

„Wenn der Segen ausgesprochen wird, dannühl' ich mich ganz geschützt.“ (Ida 10,15f.)

*„... ein Gefühl von Zufriedenheit“ –
Segen als Wohlbefinden*

In einer weiteren Formulierung wird deutlich, dass der Segen auch als Gefühl des Wohlbefindens erlebt werden kann:

„... kriegt man in dem Moment auch mal ein Gefühl, äh, von Zufriedenheit.“ (Otto 12,15f.).

*„... dass man doch selber für sich etwas Besonderes ist“ –
Segen als Bewusstsein von Einzigartigkeit*

Schließlich findet sich noch das Erleben des Segens als ein Bewusstsein der eigenen Einzigartigkeit:

„... die Vorstellung ist schön, äh, ‚der Herr behüte dich‘, dass man doch, äh, selber für sich etwas Besonderes ist ... eigentlich.“ (Otto 12,19f.)

Prof. Dr. Uta Pohl-Patalong
Christian-Albrechts-Universität Kiel
Institut für Praktische Theologie
Leibnizstr. 4
D-24118 Kiel
Fon: +49 (0)431 880-2354
Fax: +49 (0)431 880-4714
eMail : Upohl-patalong(at)email.uni-kiel(dot)de
Web: <http://www.theol.uni-kiel.de/de/einrichtungen/institute/pt/pohl-patalong>

Schulgottesdienst als Übergangsritual

Empirische Einsichten

Schulgottesdienste sind Phänomene, die das Schulleben auf besondere Art und Weise prägen. Sie gehören nicht zum schulischen Unterricht, machen aber oftmals einen festen Bestandteil des Schullebens aus. Sie befinden sich an der spannenden Schnittstelle von Schule und Kirche.

Insbesondere (Schul-)Entlassungsgottesdienste und Einschulungsgottesdienste haben einen speziellen Stellenwert: Diese Schulgottesdienste markieren die Eckpunkte des Schullebens in der Lebensbiographie des Menschen. In diesem Beitrag möchte ich anhand von zwei konkreten Beispielen zeigen, welche Merkmale und Funktionen diese Gottesdienste prägen und was sie als „Rites de Passage“ oder Übergangsrituale bedeuten können. Um den Rahmen dieses Beitrages nicht zu sprengen, werde ich mich auf einen kurzen Überblick des theoretischen Rahmens und der empirischen Ergebnisse beschränken, der zwar nicht vollständig ist, aber einen Einblick in Wirkungen und Funktionen von Schulgottesdiensten ermöglicht.

1. „Rites de Passage“

„Rites de Passage“ ist ein Begriff des französischen Ethnologen Arnold van Gennep (1873–1957), der Riten bezeichnet, die einen Übergang im Leben begleiten oder inszenieren: Übergänge von der einen Situation in die andere Situation oder von einer kosmischen bzw. sozialen Welt in die andere Welt. Im Unterschied zu anderen Formen von Ritualität wie wöchentliche Riten haben einmalige „Rites de Passage“ die Kraft zu transformieren.¹ Van Gennep unterscheidet innerhalb des Konzepts der „Rites de Passage“ drei Unterkategorien von Ritualität: Trennungsriten (*rites de séparation [preliminal]*), Schwellen- oder Umwandlungsriten (*rites de marge [liminal]*) und Angliederungsriten (*rites d'agregation [postliminal]*). Obwohl „Rites de Passage“ sehr unterschiedliche Formen annehmen können, ist es kennzeichnend für alle, dass sie mit einer Statusänderung der Subjekte und der Eingliederung in einer neuen sozialen Gruppe zu tun haben. Diese Statusänderung ist der zweiten Unterkategorie der Schwellenriten zuzuordnen. Speziell der Ethnologe

¹ Vgl. Ronald Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*, Berkeley u. a. 2000, 7.

Victor Turner (1920–1983) hat sich mit dieser Übergangszeit beschäftigt. Er bezeichnet in dieser Phase die Kameradschaft zwischen den Statuslosen, die Subjekte des Rituals sind, als „Communitas“.²

Es ist trotz dieser Kategorien schwierig, sich auf die äußerlichen Formen zu beschränken, um bezeichnen zu können, wann ein bestimmter „Rite“ anfängt oder aufhört. Wenn man z. B. vor einigen Jahrzehnten die Trauung als „Rite de Passage“ betrachtete, war klar auszumachen, wann die Wandlung stattfand: Der junge Bräutigam kam am Tag der Trauung zum Elternhaus seiner jungen Braut und holte sie dort ab. Nachdem die Trauung vollzogen war, gingen die beiden Individuen, die ab jetzt (in sozialer und oftmals auch religiöser Hinsicht) ein Paar bildeten, als ein Paar über die Schwelle des neuen gemeinsamen Hauses, um dort einen neuen Haushalt zu gründen. Heutzutage kann dieses Ritual ganz anders aussehen: Oft leben Braut und Bräutigam schon seit mehreren Jahren zusammen und führen einen gemeinsamen Haushalt. Vielleicht haben sie auch schon (gemeinsame) Nachkommen. Die Trauung wird jetzt als eine Krönung der Beziehung betrachtet, die man gerne (öffentlich) feierlich gestalten möchte. In diesem Fall wird das Paar schon länger vom Umfeld als Familie wahrgenommen. Der Übergang des Jugendlichen ins Erwachsenenleben hat also schon längst stattgefunden. Aber, um es mit den Worten eines Professors für *Ritual Studies*, Ronald Grimes, zu sagen: Übergänge werden erlebt, Riten werden inszeniert.³ Übergänge finden also statt, unabhängig davon, ob sie ritualisiert werden oder nicht. Ritualisierte Übergänge aber ermöglichen dem Subjekt, Übergänge bewusst zu erleben und in spiritueller, psychologischer und sozialer Hinsicht zu vollziehen.⁴ Vielleicht könnte man hier in Anlehnung an Eberhard Jüngels berühmtes Wort, dass Gott nicht notwendig ist, sondern mehr als notwendig ist, sagen, dass Rituale nicht notwendig sind, sondern mehr als notwendig: dass sie mehr sind als nur Ziele für bestimmte Zwecke, auch wenn sie wichtige Zwecke erfüllen, aber dass sie einen Wert in sich selbst haben, der über das Zweckmäßige hinausgeht. Rituale machen das Leben mehr als sinnvoll, sie machen es zu mehr als einfach nur zu einem Überleben, sie machen es vielmehr zu einem transzen-

² Vgl. Arnold van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/M. – New York 2005, 21. In der englischen Übersetzung sind die Kategorien mit dem Begriff der Liminalität verbunden: Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Toronto – London 1960, 11. Victor Turner bezeichnet Liminalität als „betwixt and between“: Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, 1969, 94–96. Victor Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*, in: Louise Carus Mahdi (Hg.), *Betwixt and Between: Patterns of Masculine and Feminine Initiation*, La Salle, Illinois 1987, 4–5.

³ „We undergo passages, but we enact rites.“ Grimes, *Deeply into the Bone* (s. Anm. 1) 5.

⁴ Vgl. Grimes, *Deeply into the Bone* (s. Anm. 1) 5.

dierten Leben.⁵ In seiner Monographie *Deeply into the Bone* plädiert Grimes deswegen für Übergangsriten, weil wir ansonsten den Kontakt zum Lebensrhythmus verlieren.⁶

2. Partizipierende Beobachtung

Im Rahmen meiner Promotion habe ich mich u. a. mit der partizipierenden Beobachtung eines Abschlussgottesdienstes und eines Einschulungsgottesdienst beschäftigt. Den analytischen Rahmen für die Beschreibung der Gottesdienste habe ich von Grimes übernommen. Er beinhaltet die folgenden Oberkategorien: ritueller Raum, rituelle Objekte, rituelle Zeit, ritueller Klang und Sprache, rituelle Identität und rituelle Aktion.⁷ Für die Interpretation der Rituale habe ich erstens sechs Merkmale von Ritualität identifiziert, die ich überwiegend von Catherine Bell und Roy Rappaport übernommen und angepasst verwendet habe, um zu beobachten, ob und wie diese Merkmale in konkreten Riten vorkommen. Es geht dabei um die folgende Charakteristiken: formaler Charakter, traditioneller Charakter, struktureller Charakter, symbolischer Charakter, performativer Charakter und expressiver Charakter.⁸ In einem zweiten Schritt habe ich acht Funktionen von Ritualität identifiziert, die verschiedenen Autoren zuzuschreiben sind. Eine erste Funktion von Ritualität ist, dass Rituale als Schlüssel zu anderen Kulturen funktionieren können. Besonders Clifford Geertz und Edmund Leach haben Riten als Decodierung der gesellschaftlichen kulturellen Äußerungen identifiziert.⁹ Eine zweite Funktion stützt sich auf die Beobachtung von Émile Durkheim, dass Ritualität zur Gemeinschaftsbildung beiträgt. Rituale können Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft hervorrufen oder bestätigen.¹⁰ Eine nächste Funktion ist die der Identitätsbildung. Der niederländische Liturgiker Gerard Lukken beschreibt Rituale als eine Möglichkeit, sich selbst als Individuum auszudrücken.¹¹ Eine vierte Funktion, Ritualität als *Coping*-Mechanismus, zeigt die Fähigkeit von

⁵ Vgl. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 16–44.

⁶ Vgl. Grimes, *Deeply into the Bone* (s. Anm. 1) 3.

⁷ Vgl. Ronald Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, Lanham – London 1982, 19–33.

⁸ Vgl. Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York – Oxford 1997, 138–169; Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, 23–50.

⁹ Vgl. Edmund Leach, *Cultuur en communicatie. Een inleiding tot de analyse van culturele gebruiken*, Baarn 1967, 15–18; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, 417–421.

¹⁰ Vgl. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford 2001, 40.

¹¹ Vgl. Gerard Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999, 68.

Ritualen, Stress bewältigen und mit Unsicherheit und Ängsten umgehen zu können. Diese Funktion ist ausführlich von Bronislaw Malinowski und Alfred Radcliffe-Brown beschrieben worden. Heutzutage ist Paul Post in der Ritenforschung bezüglich Krisenbewältigung von großer Bedeutung.¹² Besonders Ronald Grimes hat Kreativität als Merkmal von Ritualität hervorgehoben, im Gegensatz zu den gängigen Ideen, dass Rituale sich hauptsächlich wiederholen und ihrer Art nach konservativ sind.¹³ Eine nächste Funktion ist, dass Riten das Leben selbst innerhalb der eigenen Lebensbiographie strukturieren und dass sie einer bestimmten Struktur unterliegen, wie z. B. die dreiteilige Struktur von Übergangsriten. Es gibt dabei einen Unterschied zwischen kalendarischen Riten, die das alltägliche, soziale Leben ritualisieren und den „Rites de Passage“, die die Übergänge in der Lebensgeschichte dramatisieren.¹⁴ Eine siebente Funktion habe ich unter dem Namen „Erlebnisdimension/potentielle Spiritualität“ zusammengefasst. Sie deutet auf die Möglichkeit hin, mittels Ritualität Transzendenz zu erfahren, wie es Hans-Günter Heimbrock beschrieben hat.¹⁵ Ritualität in einem religiösen Kontext kann verschiedene Erfahrungen bei den Teilnehmern ermöglichen, aber muss es selbstverständlich nicht. Die letzte Funktion umfasst Dimensionen, die schwer voneinander trennbar sind, wie Verkörperung, Sinnlichkeit und Ästhetik. Mittels der Sinne und des Körpers ist der Mensch ganzheitlich in das rituelle Geschehen involviert. Genau diese Dimension der Ritualität ist ein Merkmal, das seinen Mehrwert im Gegensatz etwa zum bloßen Lesen eines Textes bestimmt.

¹² Vgl. George C. Homans, *Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*, in: William A. Lessa – Evon Z. Vogt (Hg.) *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, Fourth Edition, New York 1979, 57–62; Paul Post – Albertina Nugteren – Hessel Zondag, *Rituelen na rampen. Verkenning van een opkomend repertoire*, Kampen 2002; Paul Post – Ronald L. Grimes – Albertina Nugteren – Per Pettersson – Hessel Zondag, *Disaster Ritual. Explorations of an Emerging Ritual Repertoire*, Leuven 2003.

¹³ Vgl. Ronald L. Grimes, *Rite out of Place. Ritual, Media, and the Arts*. Oxford 2006, 124, 142. Auch Victor Turner bestimmt Ritual als transformativ im Gegensatz zur Zeremonie, die er als bestätigend bezeichnet, vgl. Turner, *Betwixt* (s. Anm. 2) 6.

¹⁴ Vgl. Bell, *Ritual* (s. Anm. 8) 94–108.

¹⁵ Vgl. Hans-Günter Heimbrock, *Rituale: Unsinn oder Beitrag zu religiöser Sinn-Bildung?* in: Michael Wermke (Hg.) *Rituale und Inszenierungen in Schule und Unterricht*, Münster 2000, 39.

3. Entlassfeier

Am 19. Juni 2009 war ich bei einer Entlassfeier einer öffentlichen Hauptschule in NRW anwesend.¹⁶ Das vom Schulleiter gewählte Thema war: *Gewachsen wie ein Baum*. Die ganze Feier umfasste drei Teile: den Gottesdienst in der katholischen Ortskirche, das Pflanzen eines Apfelbaums auf dem Schulhof und schließlich die Abschlussfeier in der Aula der Schule. Verschiedene Formen wie Texte, Lieder, Musik und Vorträge waren in dem ganzen Ritus vorhanden. Ich werde mich hier auf das Symbol des Apfelbaums beschränken, das wie ein roter Faden die drei Räumlichkeiten des Feierns miteinander verband. Die Feier begann in der Kirche, wo ein junger Apfelbaum neben dem Altar stand. Diese Feier wurde von einem katholischen Priester geleitet. Eltern und LehrerInnen waren anwesend, aber an der Gestaltung der Feier nicht besonders beteiligt, einige SchülerInnen dagegen schon: Sie befestigten beschriebene Papier-„Äpfel“ am Baum. Diese „Äpfel“ symbolisierten verschiedene Ereignisse und Elemente, die bedeutsam für die Schulzeit waren: „Prüfungsangst überwinden“, „Gegenseitige Hilfe“, „Verständigung auf Englisch“, „Reife“, „Bestätigung“, „Prozentrechnen“, „Klippert-Tage“, „Fairplay“. Später wurde der Baum zum Schulhof mitgenommen und dort von den Schülern gepflanzt. Danach fand die Überreichung der Urkunden an den zu Graduierenden in der Aula statt.

Der Apfelbaumritus als Übergangsritual lässt sich anhand des theoretischen Rahmens wie folgt auswerten: Der Ritus drückt nicht nur bestimmte Werte aus, die für das Schulleben bedeutsam sind, sondern diese werden sogar von den Schülern selber materialisiert. Die Werte sind sowohl ein Teil des Baumes wie auch ein Teil der Schüलगemeinschaft und verbinden diese. Der Ritus zeigt, dass nicht nur schulische Leistungen wie „Verständigung auf Englisch“ und „Prozentrechnen“ für wichtig gehalten und an diesem Tag hervorgehoben werden, sondern auch Bildung im weiteren Sinne des Wortes, in Form von Werten wie „Fairplay“, „gegenseitiger Hilfe“ usw. Diese Werte bezeichnen Wachstum und drücken aus, wie diese Gemeinschaft sich darstellen möchte. Das Symbol des Apfelbaums kann in gewisser Hinsicht die ganzen Schuljahre komprimiert vergegenwärtigen, wie es in nicht-symbolischen Formen auf so eine elegante Weise nicht möglich wäre. Die ganze Schulzeit ist in diesem Ritual in ein aussagekräftiges Symbol kondensiert, das sowohl die verbrachte Schulzeit, wie auch die Schüler selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft symbolisiert. Der Apfelbaum-Ritus vergegenwärtigt nicht nur den Schülern die eigenen Erlebnisse, bringt sie nicht nur in einem Bild

¹⁶ Vgl. Kim de Wildt, Rite de Passage in einer Hauptschule, in: Christlich Pädagogische Blätter 124 (2011) 3, 176–179.

zusammen und macht sie anschaulich, sondern der Apfelbaum verkörpert diese Erlebnisse. Diese Symbolisierung wird in der Ansprache des Priesters bestätigt, dass die Schüler hoffentlich so wie der Apfelbaum wurzeln, wachsen, blühen und Frucht tragen werden in der Zukunft. Das gilt auch für die Aussage des Schulleiters, dass die LehrerInnen genauso wie Gärtner die Ernährung und – wenn nötig – das Zurückschneiden der Äste in den vergangenen Jahren auf sich genommen haben.

Der Apfelbaum mag in einigen Augen vielleicht ein klischeehaftes Symbol sein, aber es ist ein Symbol, das in der Mythologie und in der Religionsgeschichte immer ein inspirierendes Symbol war.¹⁷ Der Baum als Symbol in einem Kirchenraum, „geschmückt“ mit Äpfeln aus Papier, bringt nicht nur Natur und Kultur in konkreter Form zusammen, sondern bei dieser Gelegenheit wird der Baum auf kreative Weise ein Ausdruck von individualisierter Selbstdarstellung, angepasst an gegenwärtige Bedürfnisse, während er zugleich ein evokatives Symbol ist, das in der Tradition wurzelt.

Die Abschlussfeier ist nicht nur als ein „Rite de Passage“ zu bezeichnen, sondern auch als ein Reifungsritual: In der liminalen Phase sind die Schüler keine richtigen Schüler mehr, aber auch noch keine „Nicht-Schüler“. Es ist genau diese Schwellensituation, durch die sie als eine Gemeinschaft (*Communitas*) zusammengefügt werden und die mittels der gemeinsamen Werte zum Ausdruck gebracht wird. Um sie auf die neue Lebensphase vorzubereiten, funktioniert der Ritus als ein *Coping*-Mechanismus, indem der Ritus die Schüler in konkreter und symbolischer Form auf die unsicheren Zeiten, die auf sie zukommen, und auf die Ereignisse der vergangenen Jahre, in denen sie sich aufeinander verlassen konnten, anspricht. Dieser „Rite de Passage“ begleitet nicht nur den Übergang in eine neue Lebensphase, sondern markiert gleichzeitig die Lebensgeschichte, indem er in der Positionierung des Selbst in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen zeitlichen Rahmen aufbaut.

4. Einschulungsfeier

Eine zweite Übergangsfeier, die ich beobachtet habe, war eine Einschulungsfeier einer Katholischen Förderschule am 18. August 2009 in einer mittelgroßen Stadt in NRW.¹⁸ Auch diese Feier hatte ein Thema, und zwar das Thema *Freundschaft*. Sie fand in einer benachbarten evangelischen Kirche statt und

¹⁷ Vgl. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, 265, 330.

¹⁸ Vgl. Kim de Wildt, *De Einschulungsfeier. Hoe een kind scholier wordt in Duitsland en wat wij daarvan kunnen leren*, in: *Narthex* 12 (2012) 3, 78–83.

wurde von einem katholischen und einem evangelischen Pfarrer geleitet (ungefähr 40 % der Schülerschaft ist laut Angaben der Religionslehrerin muslimischer Herkunft). Auch bei der Beschreibung dieser Feier beschränke ich mich auf einen Teil des Ritus, der das zentrale Element ausmachte: der „Bilder-Ritus“.

Die einzuschulenden Kinder betreten an diesem Tag mit ihren Familien und den neuen LehrerInnen das Kirchengebäude. Lieder werden von einem Schülerchor gesungen und es werden Texte vorgelesen. Auf dem Altar stehen Pinnwände mit einigen Bildern von Kindern. Der Bilder-Ritus fängt an, wenn jedes einzelne Kind individuell in einem Lied angesprochen wird: „Hallo Kerstin, du bist da, hallo Kerstin, Sag mal JA“. Das Kind bekommt, nachdem es JA gesagt hat, ein Bild von sich selbst überreicht und wird aufgefordert, es zwischen den anderen Bildern aufzuhängen. Das laute Sprechen des „Ja“ beruht auf der Sprechakttheorie, die besagt, dass in bestimmten Fällen etwas zu sagen gleichbedeutend damit ist, etwas zu tun.¹⁹ Mit dieser Aussage des Kindes wird das Kind also zum Schulkind. Das Aufhängen des eigenen Bildes symbolisiert und bewirkt demnach die Aufnahme in die Schulgemeinschaft und bedeutet zugleich für einige Kinder auch die Bestätigung der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft. Die Liminalität dieses Rituals ist verkörpert in der Anwesenheit sowohl des schon Bekannten, des Privaten, nämlich der Familie, wie auch des Neuen, des Öffentlichen, der Schulgemeinschaft. Beide Lebenswelten, die normalerweise getrennt sind, treffen in dieser Phase der Statusänderung des Kindes zusammen. Diese Statusänderung wird durch den Ritus markiert: Das Kind nimmt eine neue Rolle im gesellschaftlichen Leben ein, die Rolle eines Schulkindes. Mit dem Thema Freundschaft wird das *Communitas*-Empfinden erzeugt. Diese Kinder, die einander meist noch nicht kennen und (deshalb) keine Freunde sind, werden unter dem Motto Freundschaft zusammengebracht, um eine Verbindlichkeit untereinander zu erzeugen. Verschiedene Sozialisierungsprozesse finden auf diese Art und Weise statt: Gesellschaftliche, schulische und religiöse Werte, wie das Thema Freundschaft, werden mittels des Ritus verinnerlicht und tragen zu der Sozialisierung vom Kind zum Schulkind bei. Innerhalb des gesamten Ritus werden Gefühle wie Angst, Unsicherheit und Hoffnung verbalisiert. Die Anwesenheit sowohl des Elternhauses als auch der neuen Schulgemeinschaft zielt darauf ab, den Übergang für das Kind und für die Umgebung als etwas erfahrbar zu machen, das nicht beängstigend zu sein braucht. Dies wird exemplarisch deutlich, wenn eines der Kinder sich nicht alleine zur Pinnwand traut und die Mutter mitkommt und ihrer Tochter hilft, ihre Angst zu überwinden.

¹⁹ Vgl. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge/Ma. 1975, 6–7.

5. Ergebnisse

Eine Form der Inszenierung und symbolischen Gestaltung, wie es in beiden Beispielen gezeigt wird, ist bei administrativen Übergängen notwendig. Beide Schulfeiern sind, weil sie ritualisiert worden sind, nicht nur Übergänge, sondern Übergangsrituale. Sie kommen dem gesellschaftlichen Bedürfnis entgegen, solche Übergänge in sinnstiftender Hinsicht zu gestalten. Auch in unserer Zeit gibt es ein Bedürfnis nach solchen Formen von Ritualität, aber nicht als etwas Festgelegtes und Vorgegebenes, ebenso wenig als eine völlig neu erfundene Form, sondern vielmehr als etwas, das sowohl ein Empfinden von Tradition vermittelt wie auch eine individualisierte Selbstdarstellung ist. Die Symbole werden von den Teilnehmern selbst mit Bedeutung gefüllt. Auch der soziale Rollenwechsel bzw. die Transformation wird von den Schülern selber bewirkt. Ritualisierung ist erforderlich, um diesen Rollenwechsel zu gestalten. In beiden Fällen wird klar, dass Rituale als *Coping*-Mechanismus in spannungsgeladenen Übergangssituationen funktionieren können, weil das Ritual diese Übergänge thematisiert, inszeniert und damit Emotionen zum Ausdruck bringt und nicht nur verbalisiert, sondern wirklich erleben lässt und kanalisiert. Diese Rituale sind also behilflich bei religiöser und gesellschaftlicher Sozialisierung bzw. beim Verinnerlichen von Regeln und Verhaltensweisen. Schüler- und Gender-Rollen werden internalisiert.

Die Gefahr besteht, dass diese Sozialisierung wegen der ritualisierten Form nicht kritisiert oder hinterfragt wird. Es bedarf keiner ausführlichen Erläuterungen, dass Rituale, wenn sie nicht kritisch betrachtet werden, in verheerender Weise missbraucht werden können. Deswegen ist es immer wichtig, nicht nur die Formen, sondern auch die Inhalte des Ritualisierten kritisch zu hinterfragen.²⁰ Ein Element, das genauere Beobachtung verdient, ist das Faktum, dass bei an sich säkularen Feiern die religiöse Dimension implizit, aber selbstverständlich mit einbezogen wird. Dies wird u. a. deutlich an den selbstverständlichen inklusiven Redeformen wie dem Beten eines Vaterunser und daran, dass das Ritual in einem Kirchenraum stattfindet und von christlichen Klerikern mit veranstaltet wird. Die Einschulungsfeier war nach Form und Inhalt ökumenisch geöffnet, aber es gab keinen interreligiösen oder multireligiösen Austausch; die Präsenz muslimischer SchülerInnen wurde nicht einmal in irgendeiner Form thematisiert. Dass in einer Schule in kirchlicher Trägerschaft das Christentum dominant ist, darf einen nicht wundern. Aber auch in der öffentlichen Schule wurde die Abschlussfeier in einem christlichen

²⁰ Das Ritual und Kritik keine sich selbstverständlich einander ausschließenden Phänomene sind, zeigt Grimes in: Ronald L. Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies on Its Practice, Essays on Its Theory*, Columbia 1990.

Kontext inszeniert. Unsere westliche Kultur zeigt sich immerhin als eine christliche Kultur und nicht als religiös-plurale oder säkulare Gesellschaft, was in manchen Fällen eher den Tatsachen entspricht. Die Religionszugehörigkeit der Schülerschaft ist nicht maßgebend, und der christliche Kontext wird nicht hinterfragt. Wenn man möchte, dass ein Ritual alle anspricht und symbolisiert, Gemeinschaft unter den TeilnehmerInnen stiftet, was oftmals ein (unartikuliertes) Ziel ist, kommt man nicht darum herum, zu prüfen, ob bestimmte Formen und Inhalte noch immer angemessen sind. Es gibt immer mehr Eltern, die ihren Kindern nicht erlauben, an solchen Feiern teilzunehmen, weil dies nicht der eigenen Konfession oder Weltanschauung entspräche. Eine „Lösung“ ist dann meistens, dass die Schüler zu Hause bleiben – aber ist das wirklich eine Lösung im Hinblick auf das Desiderat, Gemeinschaft zu stiften und zu erleben? Wenn die religiöse Gemeinschaft und die Schülerschaft nicht zusammenfallen, muss man sich vielleicht fragen, ob die Priorität bei der Konfessionalität liegt oder bei der Schülerschaft selbst.

Es ist an der Zeit, schulische Rituale neu zu bewerten. Sie abzuschaffen, wäre eine genauso fatale Lösung wie hinzunehmen, dass die Schüler, die nicht mitmachen dürfen oder möchten, zu Hause bleiben. Wir leben nicht in einer eindimensionalen Welt mit einfachen Aufgaben und Lösungen. Unsere Welt wird tagtäglich herausfordernder und verlangt von uns, dass wir jede Situation neu bewerten. Der Zeitmangel von LehrerInnen wegen immer neuer Aufgaben macht es schwierig, auch in diesem Bereich Zeit zu investieren. Aber Leben ist „*work in progress*“: Wir sind niemals fertig damit, jede Situation mit neuen Augen zu betrachten. Angesichts der Aufforderung, Heterogenität immer mehr in schulischem Rahmen zu betrachten, gehört die religiöse Heterogenität auch zum Kompetenzbereich der Lehrperson. Viel steht auf dem Spiel: die Möglichkeit, Gemeinschaft faktisch und metaphorisch im Ritus zu erzeugen; Ritualität als mehrsinnige, direkte Erfahrung, die mehr ausdrückt, als Worte es können; außerdem die Möglichkeit, ein ganzes Leben in einem „Rite“ zu veranschaulichen und die Lebensgeschichte anders zu erleben; die Struktur und der Halt, die der Ritus im Leben geben können, und nicht zuletzt die Schatztruhe „Ritualität“, die nicht nur Kultur²¹ ausdrückt, sondern sie tatsächlich kreiert.

²¹ Schulkultur, gesellschaftliche Kultur, religiöse Kultur.

Dr. des. Kim de Wildt
Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Am Hof 1, R. 3.023
D-53113 Bonn
Fon: +49 (0) 228 73-7882
Fax: +49 (0) 228 73-7494

Sektion 4: Empirische und praktische Theologie:
Strategische Überlegungen

Empirische Religionsforschung im grundständigen Studium

Im Gefolge des Bologna-Prozesses wurde in unseren Fakultäten das grundständige Studium der Theologie als *Magister Theologiae* neu gestaltet. Die Umstellung hat etliche Möglichkeiten eröffnet, die empirische Religionsforschung oder wenigstens die empirische Forschung zur Kirchensoziologie auch in das grundständige Studium zu integrieren. In diesem Beitrag stelle ich dar, wie das im Rahmen der Studienordnung an der Theologischen Fakultät Fulda möglich wurde. Dazu ist es nötig, einen Blick auf das Gesamt der praktisch-theologischen Fächer zu werfen. Ferner ist zu bedenken, dass der hier präsentierte Weg eine mögliche Lösung ist, mit den gemeinsamen Vorgaben von Fakultätentag, Deutscher Bischofskonferenz und Kultusministerkonferenz umzugehen, nicht der einzige Weg.

Der Wandel des theologischen Vollstudiums

Der Wandel des theologischen Vollstudiums vom Diplom zum *Magister Theologiae* hat beide Konfessionen in gleicher Weise betroffen. Schon während der Vorbereitungen zur Umstellung gehörte ich – als Rektor unserer Fakultät am Fakultätentag vertreten – zu denen, die diesem Wandel in verschiedener Weise kritisch gegenüberstanden. Heute mehr als früher vermutet, zeigen sich etliche der Negativ-Folgen: vermehrte Prüfungslast, erschwerte internationale Anerkennung der Module, höhere Verschulung usw.

Den Wandel, den ich zunächst kritisch beurteilte, sehe ich heute als Vertreter der Pastoraltheologie und Homiletik positiver, denn dieser Wandel ermöglichte sowohl von der Gesamthaltung zum Studium wie im Methodenlernen einen deutlichen Zugewinn für die Praktische Theologie. Während nach dem Aufbau des Diplomstudiengangs die Studierenden normalerweise erst in den Semestern 7–10 Pastoraltheologie hörten, gelingt es jetzt, die Perspektive dieses Fachs und seiner hermeneutischen Methode vom ersten Semester an einzuführen. Während früher die Geschichte, Exegese und erste Grundlagen der Systematischen Theologie von Anfang an entfaltet wurden und die Pastoraltheologie immer noch in der Gefahr war, dieses so grundgelegte *Depositum fidei* nur noch praktisch umzusetzen (im Sinne des alten Anwendungsparadigmas), so kann jetzt die Wahrnehmung der Gegenwart, theologisch aufgewertet – die Sicht auf die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) – als Grundprinzip des theologischen Studiums implementiert werden.

Der praktisch-theologische Fächerkanon im Studium zum Mag. Theol.

Gerade weil sich in der Beschreibung der Praktischen Theologie die Konfessionsdifferenzen und die unterschiedliche Geschichte der Fächer klar spiegeln, will ich aufzeigen, wie die Praktische Theologie im katholischen Kontext im Stundenplan vorkommt:

Gemäß der römischen Studienregeln *Sapientia christiana* und den deutschen Adaptionen sieht, neben dem Schwerpunktstudium, die Studienordnung im grundständigen Studium für die Fächer, die im weitesten Sinn zur Praktischen Theologie gehören, vor:

- Christliche Sozialwissenschaft: 8 SWS
- Pastoraltheologie: 8 SWS
- Religionspädagogik/Katechetik: 8 SWS
- Homiletik: 2 SWS
- Liturgiewissenschaft: 8 SWS
- Kirchenrecht: 10 SWS
- Humanwissenschaften (z. B. Psychologie): 6 SWS;
- ferner wenigstens 2 SWS durch ein wissenschaftliches Seminar

Sicher werden diese 50–52 Semesterwochenstunden unterschiedlich ausgelegt, auch die Frage, wie sehr sich Christliche Sozialwissenschaften, Liturgiewissenschaft und Kirchenrecht ausdrücklich als praktisch-theologische Fächer verstehen, wird unterschiedlich beantwortet. Aber immerhin könnte es gut ein Viertel des Studiums sein, das in dieser Perspektivendominanz ausgelegt wird. Dazu kommen noch im modularisierten Studium weitere Teile, die im Sinne der *employability*, also der Befähigung zur Berufspraxis, als *soft skills* oder als Praktika implementiert sind und sinnvoller Weise auch mit der Praktischen Theologie verknüpft werden.

Im Blick auf die Pastoraltheologie im engeren Sinn

Im Blick auf die Pastoraltheologie im engeren Sinn verbleiben 8 SWS. Im Theologischen Einführungsmodul zur Praktischen Theologie (Modul 4) bringen wir in Fulda davon 2 SWS ein. Eine einstündige Vorlesung zur Wissenschaftstheorie entfaltet neben der Wissenschaftsgeschichte auch zentral das Theorie-Praxis-Verhältnis. Eine weitere einstündige Übung führt die Studierenden an die Methoden der empirischen Sozialwissenschaften heran.

Die Studierenden sollen gleich zu Beginn des Studiums auf die „genaue Wahrnehmung der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit“ aufmerksam gemacht werden. Die Zielformulierungen des Moduls heißen bei uns:

- „1a) Theologische Ansätze eines Konzeptes der Pastoraltheologie kennen lernen
- 1b) Theorie-Praxis-Modelle verstehen und anwenden
- 1c) Pastoraltheologie als Krisenwissenschaft: Verstehen der Konsequenzen für die Hypothesenbildung
- 1d) Kennen lernen geschichtlicher Stationen der Wissenschaft
- 1e) Interdisziplinarität einordnen lernen (Zusammenhang mit Sozial- und Humanwissenschaften)
- 1f) Grundlagen der empirischen Sozialwissenschaften kennen und anwenden“.

In der einstündigen Veranstaltung zur empirischen Sozialforschung, die mit einem *workload* von 2 CT (also 60 Stunden) versehen ist, erarbeiten die Studierenden

- ein Grundwissen zu den Methoden durch Kurzreferate zu den einschlägigen Standardwerken der Empirischen Sozialforschungen. Die einschlägigen Werke werden in Auswahl von den Studierenden eingesehen, und sie selber stellen sie in einer Überblicksdarstellung ihren Mitstudierenden vor.
- Der zweite Teil der Übung besteht in der Aufgabe, in begrenztem Umfang durch Gespräche und die Erfassung und Auswertung von statistischem Material und von übergebenen Berichten eine Sozialanalyse einer Kirchengemeinde im pastoralen Raum – in der Regel der Heimatgemeinde – zu erarbeiten und diese den anderen Studierenden in einer Präsentation, verbunden mit der Bewertung des erhobenen Materials, vorzustellen.

Die Motivation der Studierenden zu dieser Aufgabe ist bislang sehr hoch – gerade am Anfang war es zum Teil notwendig, ihren Eifer etwas einzuschränken, so dass auch noch andere Studienaufgaben Raum finden. Die eingereichten Präsentationen mit beigehefteten Quellen überschritten nicht selten den Umfang von 50 Seiten. Die Studierenden entdecken auch in ihnen durch ihr bisheriges Miterleben im bekannten kirchlichen Raum ganz neue Seiten der Wirklichkeit und erkennen die Grundprobleme des Umgangs miteinander und der Interpretation der überlassenen Daten.

Insgesamt ist diese erste professionell begleitete Gegenwartsanalyse Material, das ihnen weiterhilft, auch andere Felder des Studiums kritisch zu befragen.

Einführung in die Empirische Sozialforschung als Grundstandards für weitere Praxisreflexion

Was hier am Anfang des Studiums eingeübt wurde, findet seine Vertiefung in den weiteren Praktika. Diese Praktika waren bislang allein in der Verantwortung der jeweiligen Priesterseminare oder der Mentorate für die Lientheologinnen und -theologen. Durch die Einbindung in das modularisierte Studium werden sie nun auch verstärkt unter Begleitung der Praktischen Theologie durchgeführt.

Nach unserer Auslegung der Prüfungsordnung sind neben dem im Rahmen des Religionspädagogikstudiums obligaten Schulpraktikum zwei weitere Praktika – in der Gemeinde und in einem weiteren Berufsfeld mit je 8,5 CT (255 Stunden) – im Modul 15 einzubringen. Neben der Praxiserfahrung von 4 bis 5 Wochen wird auf den Praxisbericht, auch als Grundlage für die Benotung dieses Bausteins im Rahmen von Modul 15, ein wichtiger Akzent gesetzt. Ein Teil dieses Berichts knüpft wieder an Modul 4 und der Methodik zur Sozialanalyse an und vertieft das Gelernte in den nun neuen Erfahrungsfeldern.

Hier liegen uns im Rahmen des erst seit dem WS 2010/11 begonnenen Studiums noch keine Erfahrungswerte vor, jedoch ist auch hier eine exaktere Wahrnehmung und Einordnung in die Deutungskontexte der Praxis zu erwarten.

Folgen

Wenn die empirische Methodik so früh im Studium eingeübt wird, wird dies auch in der weiteren Beurteilung der wissenschaftlichen Theologie eine hermeneutische Rolle spielen. Sowohl Themen der Systematischen Theologie als auch der biblischen und historischen Fächer werden indirekt beleuchtet von der Einbeziehung der beobachtbaren kirchlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit – und damit auch ideologiekritisch hinterfragt.

Für die spätere pastorale Praxis in den verschiedenen Berufsfeldern ist eine genauere Wahrnehmung der Wirklichkeit, der sozialen Felder zu erhoffen und dadurch ein vertieftes Verständnis des eigenen professionellen Handelns unter der Überschrift: „Bedenke, was du tust“.

Prof. Dr. Richard Hartmann
Professor für Pastoraltheologie und Homiletik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
D-36037 Fulda
Fon: +49 (0)661 3802720
Fax: +49 (0)661 87-224
eMail: hartmann(at)thf-fulda(dot)de
Web: <http://thf-fulda.de/person/prof-dr-theol-richard-hartmann>

Zwischen akademischer Höhe und beruflicher Tiefe

Das didaktische Konzept „Forschendes Lernen“ im theologischen Studium

Abstract

Die Spannung von Theorie und Praxis zeigt sich in der akademischen Ausbildung von Lehrern und pastoralen Mitarbeitern sehr deutlich: Akademische Reflexion und praktische Tätigkeit als Lehrer oder Pfarrer können nicht einfach ineinander überführt werden. Das didaktische Konzept „Forschendes Lernen“ nimmt die Spannung von Theorie und Praxis auf und zeigt Studierenden Wege auf, produktiv mit dieser Spannung umzugehen. An Beispielen aus der Lehramtsausbildung werden das Konzept, die Gliederung und die mögliche inhaltliche Gestaltung dieses Typs der Hochschullehre dargestellt. Abschließend wird die Bedeutung des Konzeptes „Forschendes Lernen“ für die berufliche Tätigkeit des Lehrers skizziert.

1. Einleitung

An der Universität Würzburg wie an vielen anderen Universitäten haben Studierende seit einigen Jahren die Möglichkeit, ihre Dozenten und Professoren zu evaluieren.¹ Durch anonyme Fragebögen mit der Möglichkeit schriftlicher Kommentare erfahren die Lehrenden, ob ihre Vorlesungen und Seminare verständlich, klar und durchdacht sind, ob ihre Sprache und ihre Vorbereitung bei den Studierenden ankommen. Im Schutz der Anonymität nehmen viele Studierende die Möglichkeit wahr, negative Kritik zu formulieren. Sie kritisieren hohes Sprachtempo und Unpünktlichkeit, stellen fest, dass das Niveau der Veranstaltung zu hoch oder zu niedrig ist, einige finden den Mut, Dozenten zu beschimpfen oder psychische Krankheiten zu diagnostizieren. Auch zum Inhalt der Veranstaltungen findet sich Kritik, und dabei hält sich hartnäckig die Frage: „Was hilft mir diese Veranstaltung im Beruf?“

Zwischen Beleidigungen und Scherzaussagen gelesen, fällt es dem Dozenten leicht, diese Hinweise pauschal als Unsinn abzutun: Wer diese Kritik

¹ Die Universität Osnabrück hat 2005 eine „Ordnung zur Durchführung der studentischen Lehrveranstaltungsbeurteilung“ beschlossen, siehe: Amtliches Mitteilungsblatt der Universität Osnabrück Nr. 08/2005 vom 29.12.2005, 432 [http://www.uni-osnabrueck.de/D4Ordnungen_allg/Ordnung_Bewertung_Lehrveranstaltungen_2005-12.pdf]. Vgl. auch: Lukas Oldenburg, Evaluation der Lehre. Evaluieren geht über Parieren, 2006. URL: <http://www.e-fellows.net/KARRIEREWISSEN/Im-Fokus/Evaluation-der-Lehre>.

äußert, der hat augenscheinlich nicht mitgearbeitet oder ist für das Studium nicht geeignet. Aber auch außerhalb einer allgemein negativen Evaluation der universitären Lehre, in Reflexionsrunden von Seminaren und manchmal auch in persönlichen Gesprächen wird diese Kritik an der akademischen Bildung geübt: Die Uni vermittelt Theorie, die Studierenden wollen in die Praxis.

Dieses Problem kann als typisches Problem geisteswissenschaftlicher Bildung verstanden werden, als Reflexion des Theorie-Praxis-Problems in der Hochschuldidaktik. Doch die Beziehung von Theorie und Praxis ist in der akademischen Vorbereitung von Lehrern und Pfarrern mehr als ein philosophisches Problem – es ist ein Grundproblem der Ausbildungsordnung von akademischen Berufen. Dieser Herausforderung wird an der Julius-Maximilian-Universität Würzburg mit dem Seminar „Forschendes Lernen“ begegnet. Im Folgenden soll das didaktische Konzept, die Gliederung der Arbeitseinheiten und Beispiele für die inhaltliche Gestaltung dargestellt werden. Zuvor wird kurz die Bedeutung des Theologiestudiums und die Einordnung des Seminars „Forschendes Lernen“ dargestellt. Abschließend soll die Bedeutung des Konzeptes „Forschendes Lernen“ für die Praxis im Referendariat skizziert werden.

Das Konzept „Forschendes Lernen“ ist vor allem mit Blick auf die Lehramtsausbildung entwickelt worden. In den folgenden Ausführungen wird daher vor allem auf den Lehrerberuf Bezug genommen. Aber angesichts der strukturellen Ähnlichkeiten von Lehramtsausbildung und der Ausbildung der pastoralen Mitarbeiter sind die hochschuldidaktischen Überlegungen zum Konzept „Forschendes Lernen“ auch für das volltheologische Studium von Bedeutung.

2. Das Theologiestudium im Rahmen der Berufsausbildung

Die Lehrerausbildung ist wie die Ausbildung von Juristen und Ärzten in zwei Phasen eingeteilt: zunächst die universitäre Ausbildung, daran anschließend die praktische Ausbildung im Referendariat.² Ebenso ist auch die Ausbildung der Pfarrer, Priester und pastoralen Mitarbeiter strukturiert. Öffentlich wird diese Zweiteilung kaum reflektiert; Studierende studieren auf Lehramt oder Pfarramt, sie wollen Priester oder Pastoralreferent werden. Dabei wird die Universität als Ausbildung zu diesen Berufen in Anspruch genommen. Unter anderem diese Auffassung vom Studium führt dazu, dass die universitäre Bildung im Kontext der Berufsausbildung gesehen und danach bewertet wird.

² Die Überlegungen zum „lebenslangen Lernen“ haben dazu geführt, die Fortbildung der Lehrer als „dritte Phase der Lehrerbildung“ zu bezeichnen.

Doch die Ziele des Studiums gehen nicht in der Berufsausbildung auf, und aus diesen unterschiedlichen Zielen entwickelt sich der didaktische Zwiespalt von Theorie und Praxis.

2.1. Allgemeine Ziele des Theologiestudiums

Ziel der ersten Ausbildungsphase ist die Einführung in akademische Konzepte der Theologie, die Entwicklung theologischer Kompetenzen und das Verständnis für akademisch-theologische Methoden der Theoriebildung. Der Schwerpunkt des Studiums ist die Begegnung mit theologischen Konzepten und Theorien in allen Bereichen der theologischen Wissenschaft. Im Studium haben diese Konzepte zunächst einen Selbstzweck – sie werden nicht im Hinblick auf ihre Anwendbarkeit betrachtet, sondern im Hinblick auf wissenschaftliche Konsistenz, ihre Bedeutung im wissenschaftlichen Fach und ihren Beitrag innerhalb des Gesamtkonzeptes der Theologie.

Das Theologiestudium strebt einen umfassenden Einblick in alle Bereiche der Theologie an; es legt die Grundlagen für „wissenschaftlich fundierte Berufspraxis“ und „eigene theologische Forschung“³. Einen ähnlichen Anspruch hat auch das Theologiestudium für Lehramt Gymnasium, die weiteren Studienordnungen orientieren sich ebenfalls am Ziel der wissenschaftlich fundierten Berufspraxis.

In der ersten Ausbildungsphase sind Praxisbegegnungen nur im Rahmen von Praktika möglich. Für das erste Staatsexamen müssen Lehramtskandidaten in Bayern drei Praktika vorweisen, eines davon als Orientierungspraktikum in Betrieben oder sozialen Einrichtungen.⁴ Die Praktika sollten akademisch begleitet werden, doch findet eine solche Begleitung normalerweise nur in einem der drei Praktika statt. Der Abschluss „Erstes Staatsexamen“ ermöglicht es den Studierenden, das Referendariat zu beginnen. Dort beginnen sie nach sechs Monaten mit eigenverantwortlichem Unterricht.⁵ An diesem Aufbau der Ausbildung lässt sich erkennen, dass eine begleitete Begegnung mit der Praxis relativ kurz ist.

In diesem Aufbau der Ausbildung spiegelt sich das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis: Die theoretische Ausbildung hat andere Ziele als die praktische Ausbildung, ihre innere Konsistenz ist nicht von der Praxis (bzw. Praxistauglichkeit) bestimmt, sondern genügt eigenen Maßstäben, die Bildung durch die Universität überschreitet und durchkreuzt die Anforderun-

³ So zum Beispiel die Studienordnung Magister Theologiae § 2 Abs. 3 der JMU Würzburg vom 13.8.2009 i. d. F. vom 16.6.2011.

⁴ Einen ähnlichen Umfang haben Praktika auch in anderen Bundesländern.

⁵ So in Bayern: ZAGL §19 (1),5.

gen, die an einen Tätigen in der Praxis gestellt werden. In der Medizin wird dieses Problem von Theorie und Praxis durch die „Klinischen Semester“ bzw. das „Praktische Jahr“ gelöst; in diesem Ausbildungsschritt sollen die Studierenden den klinischen Alltag und die Medizin in der Praxis kennenlernen.⁶ Eine solche Lösung wird im Rahmen der Lehramtsausbildung immer wieder diskutiert, doch ist sie kaum auf die Lehramtsausbildung übertragbar – zur Tätigkeit des Arztes, etwa die Diagnostik, gehört die Fachdiskussion; eine solche Art der Praxisbegegnung ist im Lehramt jedoch nicht möglich.

2.2. Didaktische Herausforderungen aus dem Verständnis von Theorie und Praxis

Die Praxis, das ist für Studierende die Tätigkeit in der Schule. Es ist durchaus verständlich, dass Studierende die theologische Theorie im Blick auf die Verwendung in der Schule bewerten. Tut man die Kritik der Studierenden nicht als kaschierte Faulheit oder Unverständnis ab, bleibt die Frage: Welche Bedeutung haben theologische (bzw. pädagogische) Theorien für das Handeln als Lehrer, Pfarrer oder pastoraler Mitarbeiter? In der Hochschule wird die Lösung dieser Spannung oft an die Studierenden delegiert: Die Universität hält Wissen bereit, die Bedeutung dieses Wissens müssen Studierende selbst entwickeln.

Ohne das Theorie-Praxis-Problem philosophisch lösen zu wollen, bietet die didaktische Reflexion die Möglichkeit, dieses Problem als Problem des Lernens und Lehrens zu bearbeiten und Lösungswege zu markieren. Es ist ein eigener Lehrgegenstand zu erkennen, wie Theorien Bedeutung in der Praxis entfalten können; dieser Lehrgegenstand gehört weder ausschließlich in den Bereich der Praxis noch ausschließlich in den Bereich der Theorie selbst. Es handelt sich gleichzeitig um *scientia* und *ars*,⁷ um sachlogische Folge und individuelle Gestaltung.

Das Problem der Beziehung von (theologischer/pädagogischer) Theorie und Berufspraxis stellt sich für jeden Lehrer, jeden pastoralen Mitarbeiter. Hochschuldidaktisch erhebt sich daher die Forderung, Studierende mit diesem Problem der praktischen Bedeutung von Theorien bekannt zu machen. Vordergründig bestehen zwei Möglichkeiten des Umgangs mit diesem Problem: *Einerseits* besteht die Möglichkeit, die theoretischen Überlegungen nicht (oder nicht direkt) auf die Praxis zu beziehen. Im extremen Fall wird die theo-

⁶ Vgl. Approbationsordnung für Ärzte (ÄApprO) § 3.

⁷ Zu diesen Begriffen vgl. z. B. Oliver Auge, *Ars und scientia am Hof der Württemberger. Das Beispiel des Stuttgarter Heilig-Kreuz-Stifts*, in: Cora Dietl – Dörte Helsingher (Hg.), *Ars und scientia im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*, Tübingen u. a. 2002, 235–254, bes. 240–243.

retische Ausbildung in Bausch und Bogen verworfen und einer rein praktischen Ausbildung das Wort geredet. In weniger drastischen Fällen wird eine lockere, nicht näher zu beschreibende Beziehung zwischen Theorie und Praxis angenommen. Die Theorie hat in diesem Fall die Aufgabe, Dispositionen für die Praxis zu formen: Der Lehrer (oder pastorale Mitarbeiter) soll durch die Theorie eine akademische Grundeinstellung erlangen, die auf seine Praxis abfährt. Die Ziele des Theologiestudiums (s.o.) lassen sich durchaus in dieser Richtung interpretieren. *Andererseits* besteht die Möglichkeit, von Theorien auf die Praxis zu schließen: Mit Hilfe einer sauberen Syllogistik wird die Praxis zerlegt und Handeln bestimmt. Die Extremform dieser Lösung ist die Ideenlehre Plotins, die die Theorie zur Wahrheit erklärt hat.⁸

Beide Möglichkeiten sind nicht nur in ihren erkenntnistheoretischen Extremformen fragwürdig; auch in ihren didaktischen Konsequenzen müssen diese Haltungen hinterfragt werden. Beide Möglichkeiten legen den Schwerpunkt einseitig auf die Theorie oder auf die Praxis, sie übersehen den Spannungsbogen dazwischen. Es ist vielmehr eine Aufgabe der Lehre, die Tauglichkeit der Theorie einerseits und zugleich die theoretische Ladung der Praxis andererseits zu erweisen. Konkret gesagt: Kein Praktiker kommt ohne eine vorgängige Theorie aus, und kein Theoretiker kann die Prüfung der Theorie an der Praxis versagen. In der Religionspädagogik stellt sich das Problem insofern mit besonderer Dringlichkeit, als die universitäre Ausbildung zu religiösen Lehr-Lern-Prozessen selbst ein religiöser Lehr-Lern-Prozess ist. Der Gegenstand der Religionspädagogik und die religionspädagogische Bildung überschneiden sich, daher gibt es in der Religionspädagogik notwendigerweise weder reine Praxis noch reine Theorie. Das Problem der Studierenden ist somit nicht nur ein Problem für die zukünftigen Lehrer, sondern auch für die Hochschullehre.

3. Das Seminar „Forschendes Lernen“

3.1. Das didaktische Konzept des Seminars „Forschendes Lernen“

Für die Lehramtsausbildung an der Universität Würzburg wurde angesichts dieser didaktischen Herausforderung vom Lehrstuhl Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichtes das Konzept „Forschendes Lernen“ entwi-

⁸ Vgl. zur Ideenlehre Plotins Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 64–66.

ckelt.⁹ Das Konzept beruht auf zwei grundlegenden Vorentscheidung, die für die Forschung und für die Lehre von Bedeutung sind: Forschung und Lehre beruhen auf Verstehen, und sie haben einen Bezug zur Empirie. Im Interesse am Verstehen in ihrem Bezug zu einem empirisch erkennbaren Feld kommen Forschung und Lehre überein, gleichzeitig unterscheiden sich Forschung und Lehre im Zugriff auf diese beiden Kategorien. Auf der Grundlage dieser Analogie, dieses Nebeneinanders von Gleichheit und Unterschieden, kann das Forschen innerhalb der Lehrtätigkeit und auch die Lehrtätigkeit innerhalb der Forschung erkannt werden, ohne dass die eine Seite in der anderen aufgeht.

Verstehen als grundlegende Kategorie von Forschung und Lehre

Forschung und Lehre kommen darin überein, dass beide Tätigkeiten auf Verstehen ausgerichtet sind. Forschung sucht Einsicht in Zusammenhänge und diese Einsicht ist die Voraussetzung für die Weiterentwicklung von Erkenntnis. Ebenso strebt die Lehre – ob an der Schule oder der Universität – nach Verstehen, das Ziel von Unterricht ist es, dass der Lernende den Lehrgegenstand versteht und durch dieses Verstehen in seinem eigenen Leben fruchtbar machen kann. Der – didaktisch relevante – Unterschied zwischen Forschung und Lehre liegt darin, dass (hermeneutische) Forschung offen ist, während Lehre sich an einem Ziel orientiert.

Im Beruf des Forschenden und des Lehrenden zeigt sich das Verstehen in unterschiedlicher Weise: Der Forschende sucht das Verstehen seines Forschungsgegenstandes. Mit Hilfe dieses Verstehens will er die Wirklichkeit verändern und optimieren. Der Lehrende sucht das Verstehen des Lernenden und des Lehrgegenstands, um sein unterrichtliches Handeln zu verändern und zu optimieren. Der Lernende schließlich hat das Recht auf Bildung, das heißt das Recht, ihm Unbekanntes zu verstehen und dadurch seine Haltungen und Fertigkeiten zu verändern und zu optimieren.

Der professionell Lehrende¹⁰ vereinigt das Handeln des Forschenden mit seiner Reflexion über das Handeln des Lernenden, um seine eigene Lehre aufgeklärt zu reflektieren. Der professionell Lehrende ist nicht der rein Forschende und nicht der rein Vermittelnde; seine Tätigkeit ist am ehesten mit der Arbeit des Arztes vergleichbar, der gleichzeitig regelgeleitet und individu-

⁹ Eine erste Veröffentlichung zu diesem Thema findet sich bei Hans-Georg Ziebertz – Stefan Heil – Hans Mendl – Werner Simon, Religionslehrerbildung an der Universität. Lehrprogramm und modulares Curriculum, Würzburg 2001.

¹⁰ Zum Verständnis des Lehrers als professionell Handelnden vgl. Stefan Heil, Strukturprinzipien religionspädagogischer Professionalität. Wie Religionslehrerinnen und Religionslehrer auf die Bedeutung von Schülerzeichen schließen, Berlin 2006, 112f.

ell diagnostiziert und therapiert.¹¹ Das „Verstehen“ des Lehrers bezieht sich auf den Lerngegenstand, den Inhalt des Lernprozesses, und auf den Lernenden, sein Gegenüber. Das didaktische Problem der Spannung von Theorie und Praxis muss demnach nicht aufgelöst, sondern in Richtung auf die Reflexion und Optimierung der Lehre eingesetzt werden.

Das „empirische Feld“

Jede Forschung hat den Anspruch, Wirklichkeit zu bestimmen und zu beschreiben. Die empirische Forschung präzisiert diesen Anspruch insofern, als der Forschende selbst Erkenntnisse aus der nicht-forschenden Umgebung erhebt. Diese Umgebung wird als „empirisches Feld“ bezeichnet; es tritt dem Forschenden entgegen, der es im Hinblick auf sein Erkenntnisinteresse ordnet.¹² Empirische Forschung nimmt in der Pädagogik das gleiche Feld in den Blick wie die Lehre: die Lerngruppe, das unterrichtliche Handeln des Lehrers, die Konsequenzen dieser Interaktion. Diese Arbeit des empirischen Forschers kann sich nicht an einem Ideal der reinen Anschauung orientieren, schon durch die Begegnung mit dem empirischen Feld wird dieses Feld verändert.

Forschung und Lehre greifen in unterschiedlicher Weise auf das empirische Feld zu, gleichzeitig stehen beide unter dem Anspruch, diesen Zugriff aufgeklärt zu reflektieren. Auch hier unterscheiden sich die Tätigkeit des Forschenden und die Tätigkeit des Lehrenden vor allem durch die Orientierung: Der Forschende will die Ordnung des empirischen Feldes bestimmen, der Lehrende will dieses Feld im Sinne seiner Lernziele verändern.

Didaktische Konsequenzen

Der Vergleich von Forschung und Lehre zeigt vor allem im Rahmen der Pädagogik die Bedeutung der Theorie im Rahmen der Ausbildung:

Ein Seminar, das Forschung und Lernen als „forschendes Lernen“ in den Blick nimmt, unterscheidet sich in seinem Ansatz von einem reinen Lernseminar und von einem reinen Forschungsseminar. Das Lernseminar führt in Theorien ein und beruht auf vorgegebenen Konzepten, das Forschungsseminar entwickelt im Austausch neue Theorien und beruht auf dem unterschiedlichen Verständnis der Teilnehmer in Bezug auf das Thema. Dagegen nimmt das Seminar „Forschendes Lernen“ die Analogie von Forschung und Lernen auf und verdeutlicht die Individualität und gleichzeitig die Regelmäßigkeit von beiden Tätigkeiten. Diese Erkenntnis zeigt den Studierenden die Überschnei-

¹¹ Zu diesem Vergleich siehe ebd.

¹² Vgl. dazu Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse (stw 1), Frankfurt/M. 1973, 221.

dungen, aber auch die Unterschiede von Theorie und Praxis, darüber hinaus erkennen die Studierenden die Möglichkeiten, Theorien in der Praxis einzusetzen. Die Bedeutung der Theorie für die Praxis wird in diesem Seminar somit in Bezug auf die Tätigkeit des Lehrenden fokussiert: Die Theorie wird nicht als Bestimmung der Wirklichkeit verstanden, sondern als Möglichkeit, Konsequenzen des eigenen Handelns zu bestimmen – insbesondere im Hinblick auf Lehr-Lern-Prozesse.¹³

3.2. Gliederung des Seminars „Forschendes Lernen“

Das Seminar „Forschendes Lernen“ gliedert sich in zwei Teile: Im ersten Teil wird allgemein die Grundlage von Forschung und von didaktischen Prozessen entwickelt, im zweiten wird das Theorie-Praxis-Problem an inhaltlichen Themen konkretisiert.

Das Seminar ist auf zwölf Sitzungen angelegt; die erste Sitzung dient der Einführung ins Thema, die letzte der Reflexion des Seminars und der Evaluation der Ergebnisse. Der allgemeine Teil wird in sechs Sitzungen behandelt, der besondere Teil in vier Sitzungen. Die sechs Sitzungen des allgemeinen Teils lauten:

1.) *Wissenschaftliches Verstehen und Hermeneutik*

Die philosophischen Anteile des Theologiestudiums sind im Lehramtsstudium sehr bescheiden, Philosophie selbst ist kein Fach des Theologiestudiums; die philosophische Grundlegung der Erkenntnis kann nur in der Fundamentaltheologie reflektiert werden. Daher ist es ein fundamentaler Aspekt des Seminars, dass die Studierenden erkennen, wie Verstehen selbst reflektiert werden kann. Die fehlende philosophische Ausbildung kann nicht in einer Sitzung aufgeholt werden, daher wird diese Seminareinheit vor allem dazu genutzt, wissenschaftliches Verstehen und Alltagsverstehen in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu erkennen. Die unterschiedlichen Ansätze der Hermeneutik kann man auch an Hand des Alltagsverstehens beschreiben.

Konkret bieten sich die folgenden Ansätze hermeneutischer Reflexion an: der strukturelle Ansatz des Verstehens,¹⁴ der hermeneutische Zirkel nach Gadamer¹⁵ und die Ideologiekritik im Sinne von Habermas¹⁶. Der Vorteil dieser

¹³ Meines Erachtens besteht hier eine Analogie zur Pastoraltheologie: Auch die Pastoraltheologie reflektiert in ihren Theorien ihren eigenen Erkenntnisprozess sowie den Vermittlungsprozess ihrer Erkenntnisse.

¹⁴ So etwa: Terry Eagleton, Einführung in die Literaturtheorie, Stuttgart 1994.

¹⁵ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ³1972, 279ff.

Auswahl besteht darin, dass jeder dieser Ansätze zum Verstehen anhand von Alltagssituationen gedeutet werden kann. Der strukturelle Ansatz deutet Verstehen durch den Kontext (wie die Bestimmung einer Straße durch die Wegbeschreibung), der hermeneutische Zirkel nach Gadamer zeigt die Abhängigkeit des Urteils vom Vor-Urteil, und die Ideologiekritik richtet den Blick auf die Einflüsse auf das menschliche Verstehen. Mit dieser Einheit wird die Komplexität des Verstehens eröffnet; diese Komplexität wird in den folgenden Einheiten immer wieder reflektiert.

2.) *Der empirische Forschungszyklus*

Der empirische Forschungszyklus ist eine idealtypische Beschreibung empirisch-theologischer Forschung.¹⁷ In dieser Beschreibung wird empirische Forschung mit vorwissenschaftlicher Erfahrung parallel gesetzt. Diese Parallele ist didaktisch äußerst fruchtbar, denn einerseits zeigt sie die Nähe empirischer Forschung zum allgemeinen Erkenntnisgewinn, andererseits zeigt sie die Unterschiede zwischen empirischer Forschung und allgemeiner (d. h. auch beruflicher) Erkenntnis. Der empirische Forschungszyklus wird hier nicht nur als Leitbild für ein Forschungskonzept entwickelt, sondern als Aufklärung über die eigene Erkenntnis im Beruf. Mit Hilfe dieses Forschungszyklus kann die strukturelle Ähnlichkeit des Lehrerhandelns mit der empirischen Forschung erkannt werden, es wird deutlich, dass das Handeln des Lehrers aufklärend und aufgeklärt reflektiert werden kann.

3.) *Quantitative und qualitative Forschung*

In dieser Seminareinheit geht es um die beiden grundsätzlichen Designs empirischer Forschung:¹⁸ Qualitative Forschung entwickelt eine Theorie mit Hilfe empirischer Sättigung weiter; quantitative Forschung entwickelt zahlenmäßig beschreibbare Vergleiche.

Auch wenn der Lehrende keine empirische Forschung im engeren Sinne treibt, hat er doch einen aufgeklärten und reflektierten Zugang zum empirischen Feld – die Lerngruppe. Durch die Analogie dieser Reflexion mit der

¹⁶ Jürgen Habermas, Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“, in: Karl-Otto Apel – Claus von Bormann – Rüdiger Bubner (Hg.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971, 45–56.

¹⁷ Zum Begriff und zur Ausgestaltung siehe Johannes A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie (Theologie und Empirie 10)*, Weinheim u. a. 1990, 89–103.

¹⁸ Vgl. dazu Boris Kalbheim, *Grundlagen und Entwicklung empirischer Theologie*, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Praktische Theologie – empirisch. Methoden, Ergebnisse, Nutzen (Empirische Theologie 24)*, Berlin 2011, 263–273.

quantitativen oder qualitativen Forschung wird deutlich, dass auch im Berufsfeld unterschiedliche Fragen mit unterschiedlichem Erkenntnisinteresse gestellt werden. Schließlich wird auch deutlich, dass die Fragestellung Auswirkungen auf die Antworten und Konsequenzen hat.

Das Ziel dieser Arbeitseinheit ist zum einen, die Konsequenzen dieser Grundentscheidungen zu erkennen und zum anderen, die Bedeutung dieser Konsequenzen für die eigene Reflexion zu bewerten.

4.) *Das Menschenbild in der Religionspädagogik*

Die Grundlage der akademischen Reflexion von Praxis ist (unter anderem) eine Klärung des Menschenbildes:¹⁹ Lehre ist z. B. nur möglich, wenn der Mensch als lernfähiges Wesen aufgefasst wird. Ebenso ist es eine anthropologische Grundentscheidung, ob „Lehre“ als eine Entfaltung des menschlichen Wesens angesehen wird oder als dessen Formung. Ziel der Sitzung ist es, ausgehend von wissenschaftlichen Vorgaben das eigene Menschenbild zu hinterfragen. Die persönliche Auffassung vom Menschen ist ebenso bedeutsam für die eigene Arbeit wie das theologisch reflektierte Menschenbild. Zwischen diesen beiden Menschenbildern besteht notwendig eine Spannung, die fruchtbar in die Reflexion der eigenen Arbeit eingehen kann.

5.) *Rückfragen an Forschungsergebnisse*

Forschungsergebnisse haben in der gegenwärtigen Gesellschaft eine hohe Dignität – das ist ihre Schwäche. Damit diese Ergebnisse aufklärend wirken können, ist es notwendig, sie kritisch zu bewerten und ihre Voraussetzungen, ihren Inhalt und ihre Präsentation zu erkennen. In dieser Sitzung sollen Forschungsergebnisse selbst einer kritischen Befragung unterzogen werden. Ein gelungener Ansatz für diese kritische Befragung sind verzerrt dargestellte und einseitig interpretierte Forschungsergebnisse.²⁰

Von diesen negativen Beispielen aus können allgemeine Fragen zu Darstellung und Interpretation von Ergebnissen entwickelt werden. Den Studierenden wird klar, dass Kritik an der Forschung nicht auf den Inhalt begrenzt ist, sondern sich auch auf die Präsentation und die Interpretation erstreckt.

¹⁹ Eckard Liebau, Braucht die Pädagogik ein Menschenbild?, in: Christoph Bizer – Roland Degen – Rudolf Englert – Helga Kohler-Spiegel – Norbert Mette – Folkert Rickers – Freidrich Schweitzer (Hg.), Menschen Bilder im Umbruch – Didaktische Impulse (Jahrbuch der Religionspädagogik 20), Neukirchen-Vluyn 2004, 123–135.

²⁰ Studierende zeigen ein hohes Maß an Interesse, solche Darstellungen zu finden. In den letzten Semestern fanden sie selbstständig Beispiele für krasse Verzerrungen von Forschungsergebnissen und konnten diese in gelungener Weise entlarven.

6.) *Selbst forschen im Erziehungsprozess*

Zum Abschluss des allgemeinen Teils soll die Tätigkeit des Lehrers als Forschungsprozess dargestellt werden. Diese Arbeitseinheit fasst die vorhergehenden Ergebnisse zusammen und untersucht die Auswirkungen der Ergebnisse auf die Tätigkeit von Lehrenden und Lernenden. In unterschiedlichen Szenarios können Studierende Fragestellungen in Analogie zur empirischen Forschung stellen und deren Konsequenzen evaluieren. Diese Arbeitseinheit bietet Gelegenheit für eine Zwischenbilanz des Seminars; es kann festgestellt werden, ob die Analogie in Verstehen, Interesse und Untersuchungsfeld für die Studierenden deutlich geworden ist.

3.3 Die Struktur der Arbeitseinheiten

Das Seminar selbst ist ein Lehr-Lern-Prozess. Dadurch bietet es den Studierenden die Möglichkeit, alle theoretischen Reflexionen auch auf das Seminar selbst zu beziehen. Dies hat auch Auswirkungen auf die Durchführung der Sitzungen. Es hat sich als fruchtbar erwiesen, die Sitzungen an Arbeitsgruppen zu delegieren und diese – unter Anleitung – die Sitzung leiten zu lassen. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass die Arbeitsgruppen ein Thema vertieft betrachten, mit dem Ziel, dieses Thema den Kommilitonen beizubringen. Die Studierenden wechseln daher im Seminar die Rollen von Lehrendem und Lernendem; sie erkennen Vorteile und Schwächen der unterschiedlichen Methoden und finden Möglichkeiten, mit diesen Methoden adäquat umzugehen. Damit die Referenten tatsächlich eine Methodenreflexion durchführen, gilt die Grundregel, dass nur ein Referat von höchstens fünf Minuten Länge erlaubt ist. Für die jeweilige Arbeitseinheit werden 60 Minuten veranschlagt, die 15 Minuten zu Beginn und die 15 Minuten zum Schluss jeder Einheit werden vom Seminarleiter übernommen, hier werden Übergänge zwischen den einzelnen Arbeitseinheiten gelegt, die Studierenden können noch einmal Rückfragen an die unterschiedlichen Themen stellen.

Dieses didaktische Prinzip des Seminars hat sich bewährt, es ist flexibel und anpassungsfähig im Blick auf die individuellen Interessen der Studierenden und auch im Blick auf die unterschiedlichen Themen.

3.4. Vorschläge für die inhaltliche Gestaltung

Die inhaltliche Gestaltung ist die Variation des besonderen Teils der Gliederung. In den vier Sitzungen werden die Überlegungen zu Verstehen, empirisch-wissenschaftlicher Aufklärung und der wissenschaftlichen Tätigkeit mit Themen in Verbindung gebracht, die für die unterrichtliche Tätigkeit von Be-

deutung sind. Dieser Abschnitt ist variabel und ermöglicht Variationen des Seminars.

Ein gelungenes Beispiel für diese inhaltliche Gestaltung ist die kritische Reflexion von Unterrichtsmaterial. Unterrichtsmaterialien werden von Lehrern immer wieder benötigt und müssen immer wieder in unterschiedlichen Kontexten genutzt werden; es besteht ein Markt an Angeboten für alle Themenbereiche des Religionsunterrichtes. Die unkritische Benutzung von Unterrichtsmaterial geht jedoch sowohl am Thema vorbei als auch an den Schülern, und der Lehrende gibt seine Kompetenz an den Hersteller des Materials ab. Auch wenn man davon ausgehen kann, dass Unterrichtsmaterial nach bestem Wissen und Gewissen erstellt worden ist, so besteht doch ein grundsätzliches Manko: Das Material ist nicht auf konkrete Schüler zugeschnitten. Es ist daher notwendig, Unterrichtsmaterial kritisch zu betrachten und mit den eigenen Zielen und den konkreten Klassen in Beziehung zu setzen.

Im besonderen Teil des Seminars „Forschendes Lernen“ können thematische und formale Fragen an Unterrichtsmaterial gestellt werden. Hier sollen zwei solcher Fragen skizziert werden, die kritische Bewertung von Unterrichtsmaterial zum Islam sowie die Kriterien für das Erstellen eigener Materialien. Im Wintersemester 2011/2012 wurden diese Arbeitseinheiten durchgeführt, darüber hinaus gab es eine Einheit zu Unterrichtsmaterial zur Bibel sowie eine geplante Einheit zur didaktischen Reflexion des Mediums „Film“.²¹ In allen Seminareinheiten geht es weniger um die Bewertung von bestehendem Material, als um die Entwicklung von Kriterien, die im Berufsfeld zur Bewertung von Unterrichtsmaterial eingesetzt werden können.

Kritische Bewertung von Unterrichtsmaterial: Zum Beispiel Islam

Der Islam ist im Religionsunterricht insofern von Bedeutung, als er in allen Schularten thematisiert wird. Zunächst in der Grundschule (3. Klasse), dann in der weiterführenden Schule in der siebten Klasse. Dadurch nimmt er relativ viel Raum im Unterricht ein, und durch die zweifache Begegnung ist eine Vertiefung dieses Themas in der Schule möglich. Die unterrichtliche Auseinandersetzung mit dem Islam ist das zentrale Element interreligiösen Lernens im Religionsunterricht.

Entsprechend sensibel ist das Unterrichtsmaterial, entsprechend genau muss die kritische Bewertung vorgenommen werden. Eine Begegnung mit dem Islam geschieht in der Gegenwart persönlich, etwa durch private oder schulische Kontakte, und medial, etwa durch die Berichterstattung in den

²¹ Die folgenden Abschnitte sind zum Teil in Zusammenarbeit mit Studierenden des Lehramtes entwickelt worden.

Medien. Gerade die Massenmedien stehen in der Gefahr, eine einseitige Darstellung des Islams zu befördern und so (positive oder negative) Vorurteile zu stärken.

Als inhaltliche Kriterien für Unterrichtsmaterial ergeben sich folgende allgemeine Fragen:

- Wird das (interreligiöse) Thema in seiner Binnen- und seiner Außenperspektive dargestellt? Sind die Unterschiede zwischen der Fremd- und der Selbstwahrnehmung erkennbar? Werden Verallgemeinerungen, Vorurteile und Einseitigkeiten im Material erkennbar?
- Sind Bilder nach den ästhetischen Vorgaben des Themas ausgewählt oder nach den eigenen Sehgewohnheiten? Werden Bilder aufgrund einer (angenehmen) exotischen Gestaltung gewählt oder aufgrund einer (ebenfalls angenehmen) Nähe zur eigenen Lebenswelt?
- Sind Quellen deutlich markiert? Kann der Ersteller des Materials seine Quellenauswahl begründen?

Kriterien für gutes Unterrichtsmaterial: Material selbst entwickeln

Aus den Beispielen für inhaltliche und formale Vorgaben zu Unterrichtsmaterial wird in dieser Seminareinheit eine Krieriologie für Unterrichtsmaterial entwickelt, mit dessen Hilfe Lehrende Material selbst erstellen können. Das besondere an eigenem Material ist die Möglichkeit, dieses Material zielgenau auf die Lerngruppe hin zu entwickeln. Faktisch sind die meisten selbst entwickelten Materialien Arbeitsblätter. Diese Arbeitsblätter können Texte und Bilder enthalten, andere Medien sind gewöhnlich zu aufwändig in der Entwicklung. Wichtige Kriterien für eigenes Material sind:

- Ist der Inhalt verständlich für die Lerngruppe? Wird das Thema treffend und prägnant dargestellt, sodass die Intention des Lehrenden für die Lernenden erkennbar wird?
- Ist die Gestaltung klar, reflektiert sie die Gliederung des Inhaltes und des Lernprozesses? Ist das Layout ansprechend, kann der Lernende sich innerhalb des Materials zurechtfinden? Ist der Bezug zu anderem Material erkennbar, etwa zu Arbeitsblättern der vorhergehenden Lerneinheiten?
- Werden Texte und Bilder miteinander in Bezug gesetzt? Werden äußere Regeln, etwa Urheberrechte, beachtet?

4. „Forschendes Lernen“ und die Erwartungen der Studierenden

Der Erfolg des Seminars „Forschendes Lernen“ zeigt sich in deutlich verbesserten Evaluationen durch die Studierenden. Immer wieder erhält man die Rückmeldung, dass mit diesem Seminar die „trockene“ Theorie des Theologiestudiums durchbrochen wird, gleichzeitig wird eine naive Anwendung von theologischen bzw. pädagogischen Rezepten vermieden. Im bisherigen Konzept wird der Fokus auf die Religionspädagogik gelegt. Doch das Konzept kann auch in den anderen praktischen Fächern genutzt werden: Die Fragen nach einem reflektierten, wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn sind in allen theologischen Wissenschaften von Bedeutung, quantitative und qualitative Erkenntnisse sind allgemein in der Wissenschaft verbreitet. Die gesamte Praktische Theologie ist vom zugrunde liegenden Menschenbild ebenso abhängig wie von der theologischen Gotteslehre; es ist daher notwendig, dieses Menschenbild aufklärend zu kritisieren. Schließlich ist auch in pastoralen und liturgischen Zusammenhängen eine reflektierte, forschende Begegnung des hauptamtlichen Mitarbeiters mit dem empirischen Feld von zentraler Bedeutung. Die inhaltlichen Arbeitseinheiten schließlich können nach den Erfordernissen der einzelnen theologischen Fächer entwickelt werden.

Das Seminar „Forschendes Lernen“ ist ein Teil der Weiterentwicklung der theologischen Lehre. Es bietet die Möglichkeit, ein zentrales didaktisches Problem der Hochschule reflektiert aufzunehmen und produktiv zu nutzen.

Dr. Boris Kalbheim
Akademischer Rat
Lehrstuhl für Religionspädagogik
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Würzburg
Paradeplatz 4
D-97070 Würzburg
Fon +49 (0)931 31 83 292
eMail: emailb.kalbheim(at)uni-wuerzburg(dot)de

Empirische Religionsforschung und kirchenleitendes Handeln¹

Strategische Planung von Forschung ist spätestens nach den jüngsten Strukturumbauten der Deutschen Universitäten auch kein Fremdwort mehr. Die gezielte Etablierung von Forschungsverbänden und eine systematische Mittelakquirierung gehören national wie international längst zum Arbeitsalltag zumindest der Lehrstuhlinhaber. Hilfreich und notwendig scheint jedoch die Kontrollfrage: Wen interessiert unsere empirische Forschung außer uns selbst, außerhalb der kleinen Expertenzirkel, in den Kirchen? Wie verläuft die Rezeption unserer Forschung in kirchenleitenden Gremien? Was wissen wir über den Verwendungszusammenhang unserer Forschung in Kirchen? In welcher Konkurrenz stehen wir hier zu anderen Forschungseinrichtungen? Und welche Relevanz sollten entsprechende Antworten für unsere empirische Forschung haben?

Ich starte mein Impuls-Papier mit einigen Bemerkungen zur eigenen Forschung, notiere etwas zur Vorgeschichte, skizziere die Lage und formuliere abschließend eine Zielsetzung.

1. Zur Person:

Vignette der eigenen empirisch-theologischen Forschung

Ich spreche als Vertreter der evangelischen Praktischen Theologie, der die Projektgruppe „Empirie der gelebten Religion als Gegenstand der Praktischen Theologie“ vor fünf Jahren mit initiiert hat.² Ich komme aus Frankfurt. Manche kennen die von uns entwickelte Linie der empirischen Theologie auf lebenswelttheoretischer Basis sehr genau, andere vermutlich nur dem Label nach. Nach dem UTB-Band zur Einführung in die empirische Theologie³ haben wir zwei empirische Projekte zur Professionsforschung durchgeführt, das eine bi-national und interdisziplinär im Blick auf helfende Berufe mit dem Titel „Den

¹ Der Beitrag stellt die überarbeitete und erweiterte Fassung meines auf der Fuldaer Tagung vorgetragenen Statements zur Einleitung in die entsprechende Sektion dar.

² Die Ergebnisse der Arbeit sind publiziert in: Birgit Weyel – Wilhelm Gräß – Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 39), Gütersloh 2013.

³ Vgl. Astrid Dinter – Hans-Günter Heimbrock – Kerstin Söderblom (Hg.), *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen* (UTB), Göttingen 2007.

Anderen Wahrnehmen. Fallstudien und Theorien für respektvolles Handeln“⁴, das zweite gerade abgeschlossen mit dem Titel „Religiöse Berufe – kirchlicher Wandel. Empirisch-theologische Fallstudien“⁵. Dabei geht es um die Problemstellung, wie Pfarrerinnen, Religionslehrer, Gemeindepädagoginnen und andere mit krisenhaften Veränderungen in der Kirche umgehen.

In der Tradition Schleiermachers gilt für mich dabei zum einen, dass Theologie unabdingbar auf Empirie im Sinne vorgängiger Erfahrung angewiesen ist, zum anderen, dass eben solche Theologie im Interesse der Praxisgestaltung an Kirchenleitung partizipieren soll. Methodisch verfolge ich einen qualitativ-empirischen Ansatz, bei dem *case studies* eine zentrale Rolle spielen. Theoretisch steht dabei im Hintergrund ein lebensweltlicher Begriff „gelebter Religion“ und „gelebter Erfahrung“⁶ in der Traditionslinie Wilhelm Dilthey – Maurice Merleau-Ponty – Bernhard Waldenfels. Auf dieser Basis habe ich die Zuordnung von Empirie und Theologie fortentwickelt und folge nicht der Hume’schen künstlichen Trennung von Sein und Sollen, von Deskriptivität und Normativität. Man kann vielmehr empirisch und theoretisch zeigen: „Das gelebte *kirchlich-religiöse Leben* ist [...] selbst normträchtig.“⁷

2. Zur Vorgeschichte

Nicht nur aus nostalgischen Gründen rufe ich kurz in Erinnerung, dass bei der Entwicklung und Etablierung empirischer Forschung in Sachen Kirche und Religion an Theologischen Fakultäten in Deutschland und weit darüber hinaus die beiden großen christlichen Kirchen einmal Pate gestanden haben. Ich nenne exemplarisch auf katholischer Seite die frühe religionspsychologische Forschung etwa im Brüsseler Institut *Lumen Vitae* schon seit 1935 (Andre Godin) und an der Universität Leuven (Antoine Vergote), die Entwicklung von Kirchensoziologie und die lange Tradition des Münsteraner *Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* (maßgeblich geprägt seit 1951 von Joseph Höfner). Ebenso exemplarisch nenne ich auf protestantischer Seite die Gründung der *Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle* in Hannover seit Dezember 1971

⁴ Hans-Günter Heimbrock – Trygve Wyller (Hg.), *Den Anderen Wahrnehmen. Fallstudien und Theorien für respektvolles Handeln*. Zusammen mit Peter Meyer, Göttingen 2010.

⁵ Hans-Günter Heimbrock – Silke Leonhard – Peter Meyer – Achim Plagentz (Hg.), *Religiöse Berufe – kirchlicher Wandel. Empirisch-theologische Fallstudien*, Berlin 2013.

⁶ Hans-Günter Heimbrock, *Rekonstruktion gelebter Erfahrung als Aufgabe Empirischer Theologie*, in: Matthias Petzoldt (Hg.), *Theologie im Gespräch mit empirischen Wissenschaften*, Leipzig 2012, 118–143.

⁷ Peter Meyer, *Normativität kirchlich-religiöser Praxis*, in: Heimbrock – Leonhard – Meyer – Plagentz (Hg.), *Religiöse Berufe* (s. Anm. 5) 257–281.

(durch Karl-Fritz Daiber), das inzwischen zusammen mit dem *Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD in Bochum* in das *Sozialwissenschaftliche Institut der EKD (SI)* überführt worden ist.⁸ Ich nenne die 1973 begonnene und bis heute fortentwickelte Serie der Kirchenmitgliedschafts-Untersuchungen⁹, deren 5. Teiluntersuchung gegenwärtig in Arbeit ist.

Dieser neue Boom an empirischer Religionsforschung stand im Zusammenhang einer Neuorientierung der Praktischen Theologie, bei der die Rezeption von empirischer Sozialforschung zur Erforschung kirchlicher und religiöser Praxis eine wichtige Rolle spielte. Die methodologische Neuorientierung handlungsorientierter Forschung erbrachte einen kräftigen Impuls zur empirischen Erforschung, zunächst kirchlicher und später dann auch außerkirchlicher Religiosität. Eine Reihe von Fachkollegen fand sich mit der eigenen empirie-bezogenen praktisch-theologischen Anstrengung zutreffend charakterisiert in Dietrich Stollbergs bekannter Formel von der Praktischen Theologie „als Sozialwissenschaften innerhalb der Theologie“. Und angepeilt wurde damals auch schon nicht weniger als „ein neues empirisch-kritisches Verständnis von Theologie“¹⁰. Empirische Forschung sollte in eine weitgehend von historisch-hermeneutischen Theoriemodellen dominierte Theologie eine heilsame Störung in Gestalt kritischer Wirklichkeitskontrolle einbringen.

Der angesprochene Boom verdankte sich seinerzeit sicher auch der Sensibilität und einer wachsenden Wirklichkeitsorientierung von Kirchenleitungen im Blick auf damals aktuelle Krisen der Institution und der Praxis, allen voran die Kirchenaustrittswellen.

3. Zur Lage

Kirchenleitungen fungieren seit geraumer Zeit, systematisiert gesprochen, als Kooperationspartner, als Auftraggeber, als Adressat wie zuweilen auch als Objekte empirischer Forschung. Wie ist es heute um das Interesse von Kirchen und Kirchenleitungen an empirischer Forschung bestellt? Wie steht es

⁸ Vgl. zur Entwicklung den Band: Pastoralsoziologisches Institut Hannover (Hg.), *Gesellschaft in die Kirche tragen* (Schriftenreihe EFH 11), Hannover 2001.

⁹ Vgl. Helmut Hild (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung; Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, Gelnhausen – Berlin 1973.

¹⁰ Wolfgang Herrmann, *Mündigkeit, Vernunft und die Theologie*, in: Hans-Erich Hess – Heinz Eduard Tödt (Hg.), *Reform der theologischen Ausbildung II*, Stuttgart 1968, 58.

um das Interesse an theologischer Forschung auf Seiten der Kirchen?¹¹ In aller gebotenen Kürze formuliere ich holzschnittartig einige Indikatoren:

- Das bleibende kirchliche Engagement und das praktizierte Zusammenwirken wissenschaftlicher Theologie, empirischer Sozialforschung und kirchenleitendem Handeln ist, bei allen Problemen im Detail, nicht zu unterschätzen. Die EKD trägt ein Sozialwissenschaftliches Institut in Hannover. Sie gibt nach wie vor Mitgliedschaftsuntersuchungen in Auftrag. Eine Projektgruppe zur Durchführung der nächsten Studie ist etabliert und seit Jahren am Werk. Dem steht eine Vielzahl kleiner dimensionierter Projekte zur Seite, wo einzelne Lehrstühle mit Landeskirchen in Forschungsprojekten zusammenarbeiten, sei es als kirchliche Auftragsforschung, sei es in Forschungsinitiativen der Fakultäten und Lehrstühle, die mit kirchlichem Geld gefördert werden. Das reicht von empirischen Projekten der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfrage zum Islam über empirische Kirchenmusikforschung bis zu der von der EKD getragenen „Empirischen Studie zur Perikopenordnung“ 2010 in Leipzig, nicht zu vergessen das Engagement im Comenius-Institut¹² und seinen empirischen Projekten im Bildungsbereich. Dass Kirchenleitungen dabei Kolleginnen und Kollegen unseres Faches durchaus Sachverstand im Blick auf empirische Forschung zutrauen, notiere ich auch angesichts der Debatte um Forschungsförderung innerhalb der DFG im Streit zwischen Theologen und Sozialwissenschaftlern um Kompetenzgerangel und Zuständigkeiten gern.
- Erheblich scheint mir dessen ungeachtet allerdings auch anderes: Angesichts der Stukturreformdebatten in den verfassten Kirchen auf allen Ebenen wie auch der Nachwuchsprobleme im Blick auf hauptberufliches Personal hat sich die innerkirchliche Debatte um die Bedeutung von universitärer Theologie wie die ihrer empirischen Forschung verschoben. Ich habe als Landessynodaler der EKHN seit Jahren die durchaus ambivalente wie lehrreiche Praxiserfahrung sammeln können.

Kirchenleitungen, zumindest die der finanzstärkeren Kirchen innerhalb der EKD, sind an Fakultäten im Sinne des verstärkten Engagements für Ausbildung des zunehmend notwendiger werdenden Nachwuchses interessiert. Sie sind daneben an empirischem Wissen im Sinne der Hilfestellung zu besserer, rationaler Steuerung der eigenen Organisation durchaus und verstärkt interessiert. Das betrifft zunächst betriebs- und finanzwissenschaftliche Kenntnisse aktueller und prognostizierbarer Entwicklungen, dann diejenigen der Wahrnehmung von Kirchenmitgliedschaft.

Die oft angstbesetzte und pessimistische Debatte um die Zukunft der Pfarrstellenbesetzung in fünf bis zehn Jahren ist schon erkennbar weniger von empirischem Wissen über die Entwicklung der Theologiestudierendenzahlen gesättigt, welche auf unserer Seite ja das EKD-Kirchenamt bereitstellt. Zugenommen haben die Signale, dass Kirchenleitungen – auf allen Ebenen – eher ein verkürztes Theologie-

¹¹ Stefan Alkier – Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Evangelische Theologie an staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung*, Göttingen 2010.

¹² Comenius-Institut. *Evangelische Arbeitsstätte für Erziehungswissenschaften e. V.*

studium favorisieren, wie es das Bachelor-Format auch für Theologie in anderen Ländern Europas ja bereits etabliert hat. Die Vermutung ist wohl nicht ganz abwegig, dass bei Umsetzung solcher Trends manche der empirischen Forschungsprojekte innerhalb unserer Zunft, zumal der qualitativ-empirischen, dann im Blick auf Förderung von Seiten der Kirchen eher auf der Strecke bleiben.

Dabei spricht vieles für die nüchterne – und ernüchterte – Diagnose, wie sie der Regensburger Pastoraltheologe Johannes Först formuliert hat:

„So sind derzeit empirische Studien zum Thema ‚Religion‘ gefragt wie nie zuvor [...]. Auch und besonders die Kirchen selbst, also jene Institutionen, welche traditionell Experten auf diesem Gebiet sind, bedienen sich vermehrt sozialwissenschaftlicher Forschungsinstitute, um zu erkunden, wie es um Religion, Glaube und die Einstellung der Menschen zur Kirche steht. [...] Besonders für die Pastoraltheologie ergibt sich dabei allerdings die problematische Situation, als Partner für einen Wissenstransfer sowohl von den empirischen Sozialwissenschaften als auch von der Kirche weitgehend übergangen zu werden.“¹³

4. Das Ziel:

Empirische Religionsforschung in theologischem Interesse

Wie können wir dazu beitragen, das Interesse von Kirchenleitungen für empirische Forschung in der Theologie zu stärken? Alle theologische Forschung muss ein kritisch-konstruktives Spannungsverhältnis wahren zwischen Universität und Kirche. Die eine ist nicht einfach eine Abteilung der anderen, aber völlige Verselbständigung oder Separierung nutzt keiner von beiden. Theologie erbringt Leistungen für Kirche.¹⁴

Ein kirchliches Interesse an empirischer Forschung können wir von Seiten der wissenschaftlichen Praktischen Theologie glaubwürdiger einfordern, wenn wir – jenseits forschungspolitischer Sonntagsreden und Grußadressen – in der eigenen Forschung zu erkennen geben, wo und wie wir dies kirchenleitende Interesse in der eigenen Arbeit selbst mitverfolgen. Das betrifft zunächst bei aller soliden Wissenschaftlichkeit der empirischen Projekte die Re-

¹³ Johannes Först, *Empirische Religionsforschung und die Frage nach Gott*, Münster 2010, 17f.

¹⁴ Christoph Schwöbel hat diese Leistung so charakterisiert: „Am meisten leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche, wenn sie der Kirche nicht nur nützt (im Sinne eines *uti theologia*), sondern in der Kirche Lust an der Theologie, also Genuss der Theologie (im Sinne eines *frui theologia*) weckt.“ Christoph Schwöbel, *Was leistet die wissenschaftliche Theologie für die Kirche?* In: *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.), *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für Kirche, Hochschule und Gesellschaft, Dokumentation der XIV. Konsultation „Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“*, Hannover 2006, 93.

levanz der Themenfindung, die verständliche Kommunikation ihrer Zielsetzung und auch die Verdeutlichung ihrer Handlungsimplicationen für Menschen in Oberkirchenräten, synodalen Gremien und Konsistorien. Es geht gewiss nicht um Instrumentalisierung von Forschung für Kirche, und deshalb kann kirchliche Religiosität m. E. nicht allein der Fokus sein, sondern gelebte Religion. Aber in dieser Hinsicht wird wohl nicht jedes Projekt als gleich stark erlebt. Der Urimpuls empirischer Theologie am Beginn des 20. Jahrhunderts richtete sich auf Selbst-Kritik, auf den theologie-kritischen Impuls zur Überwindung von Lebensferne einer weltabgehobenen Dogmatik, positiv gesprochen auf die Zielsetzung der „Lebensnähe“ von Theologie.¹⁵

Ich möchte den Begriff „kirchliches Interesse“ allerdings im Sinne Schleiermachers und seiner berühmten *Kurzen Darstellung des Theologiestudiums* auch starkmachen für ein Zweites.

Im Aufnehmen der allgemeinen wissenschaftssystematischen Unterscheidung von Kenntnissen und Wissenschaft hat Schleiermacher dort ein theologisches Gesamtinteresse an Kenntnisgewinn formuliert, das er an der Funktion der Kirchenleitung festmachte¹⁶ und welches er sehr wohl mit der Einbeziehung nicht-theologischer wissenschaftlicher Methoden zusammendachte:

„Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalt nach angehören“.¹⁷

Die Aussage unterscheidet begrifflich „Kenntnis“ als Inhalte diverser (nicht-theologischer) Wissenschaften vom Prädikat „theologisch“. Diese theologische Qualifizierung geschieht, wie die §§ 7ff. zeigen, vom Ansatzpunkt des „Interesse[s] am Christentum“ aus, dem „bestimmten „religiösen Interesse“. In diesem Rahmen kann dann wiederum abgekürzt von „theologischen Kenntnissen“ gesprochen werden.¹⁸

Das ist heute aufzunehmen in Bezug auf den Versuch, die eigene Forschung als kritisches Element innerhalb des Praxis-Theorie-Zirkels von Religion und Kirche zu begreifen und umzusetzen. Empirische Religionsforschung außerhalb der Theologie, in der Soziologie und Psychologie, begreift sich weithin außerhalb dieses Zirkels, als distanzierter Bereitsteller von Daten, zu denen dann andere, die Theologen, theologische Interpretation und

¹⁵ Vgl. dazu im Rückblick Hans-Günter Heimbrock, Von der „Lebensnähe“ zur Lebenswelt. Forschungsgeschichtliche Durchblicke zur Empirischen Theologie, in: Weyel – Heimbrock – Gräß (Hg.), *Praktische Theologie* (s. Anm. 2) 100–117.

¹⁶ Vgl. Friedrich D. E. Schleiermacher, „Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen“ (1810), Nachdruck Darmstadt 1973, 3.

¹⁷ Schleiermacher, „Kurze Darstellung des Theologischen Studiums“ (s. Anm. 16) § 6.

¹⁸ Schleiermacher, „Kurze Darstellung des Theologischen Studiums“ (s. Anm. 16) § 11.

Gestaltungsimpulse liefern sollen. Wenn wir selbst allein solche Forschungslogik doppeln, dürfen wir uns nicht wundern, wenn Kirchenleitungen sich für Aufträge zu empirischen Projekten an Stellen außerhalb der Theologie wenden.

Demgegenüber plädiere ich für eine empirische Religionsforschung, die selbst theologisch mit bestimmt ist, in Gestalt einer fortentwickelten empirischen Theologie. In diesem Sinne plädiere ich für eine Variation des Titels dieser Sektion: „Empirische *Theologie* und kirchenleitendes Interesse“. Vor dem kirchenleitenden Handeln muss das kirchenleitende Interesse stehen, auch das der eigenen Forschung.

Damit zeigt sich, dass vom Thema der Kirchenleitung her die Frage nach dem Selbstverständnis von Theologie überhaupt berührt ist.

„Ob sie als Funktion von Kirchenleitung überzeugend sein kann, hängt ganz sicher davon ab, wie sehr es ihr gelingt, empirisch zu sein. Freilich ist auch dieser Begriff an diesem Ort schillernd, denn Schleiermacher selbst sah in der Theologie als Ganzer dort eine empirische (d. i. für ihn positive) Grundierung, wo sie auf empirisch wahrnehmbare Kirche bezogen war. Diese Vorstellung ist ganz sicher gegenwärtig viel zu eng geführt. Empirische Theologie hat sich gerade vielmehr auf die Gesamtheit aller Äußerungen und Phänomene gelebter Religion einzulassen, ihr (kirchen-)kritisches, innovatives Potential ebenso zu würdigen, wie ihre Bedeutung für kirchliches Handeln immer neu zu reflektieren.“¹⁹

Prof. Dr. Hans-Günter Heimbrock
Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik
Fachbereich Ev. Theologie
Goethe-Universität Frankfurt/M.
Grüneburgplatz 1
D-60323 Frankfurt/M.
Fon: +49 (0)69 798-32942 (Sekretariat)
+49 (0)69 798-33359 (Durchwahl)
eMail: heimbrock(at)em.uni-frankfurt(dot)de
Web: <http://www2.uni-frankfurt.de/41092811/heimbrock>

¹⁹ Jan Peter Grevel, Kirchenleitung – eine Verständigung, in: Heimbrock – Leonhard – Meyer – Plagentz (Hg.), Religiöse Berufe (s. Anm. 5) 46.

Marie-Rose Blunsch Ackermann

Extreme Armut ist Gewalt – Das Schweigen brechen – Frieden suchen

Ein Forschungsprogramm
der Internationalen Bewegung ATD Vierte Welt 2009–2012

„Dem Schweigen, das den Menschen, die in extremer Armut leben und kämpfen, auferlegt ist, ein Ende zu setzen, heißt, deren zentralen Erkenntnisbeitrag anzuerkennen. Es heißt, die Voraussetzungen zu schaffen, damit sie diese Erkenntnis einbringen können, und den Willen zu haben, diese mit den Erkenntnissen von Universitäten, Institutionen und NGOs zu verflechten, um neues Wissen zu erarbeiten, das die institutionellen Praktiken, die Verfahren zur Gewinnung von Erkenntnis und den Alltag der Ärmsten verändert.“¹

Dieser Beitrag berichtet von einem Forschungsprogramm, in dessen Verlauf Männer und Frauen, die im täglichen Leben der Brutalität extremer Armut ausgesetzt sind, ihr Schweigen gebrochen haben. Dies wurde möglich, weil sie nicht allein waren, weil sie darauf vertrauen konnten, dass ihre Aussagen die Gewalt nicht noch verschlimmern würden und weil das ganze Programm auf die Suche nach Frieden ausgerichtet war.

1. Wissen verflechten mit Menschen in extremer Armut

Das Programm wurde mit finanzieller Unterstützung durch die UNESCO im Rahmen der internationalen Bewegung ATD Vierte Welt² durchgeführt und vom Joseph Wresinski-Forschungszentrum in Baillet-en-France koordiniert. Forschungssubjekte waren Mitglieder von ATD Vierte Welt mit unterschiedlichen Funktionen im gemeinsamen Einsatz für die Überwindung von Elend und Ausgrenzung:

¹ La misère est violence – Rompre le silence – Chercher la paix. Recherche action 2009–2012 et Colloque international. Conclusions. Août 2012, 7, online unter: http://www.atd-quartmonde.org/La-misere-est-violence-Rompre-le.html?var_recherche=rappport%20final%20violence (letzter Zugriff am 25.2.2013) [Übersetzung M. B.].

² ATD (All Together for Dignity) Vierte Welt ist eine konfessionell und politisch unabhängige, weltweite Bewegung für Menschenwürde, die von Père Joseph Wresinski (1917–1988) in einem Obdachlosenlager in Frankreich gegründet wurde.

- *Aktive Betroffene* kennen Armut und soziale Ausgrenzung aus eigener Erfahrung. Gemeinsam erarbeiten sie das Rüstzeug, um diese Erfahrung zur Sprache zu bringen und dem Unrecht ein Ende zu setzen.
- *Verbündete* nehmen ihre berufliche und bürgerschaftliche Verantwortung auf eine Weise wahr, die der Lebensrealität der am stärksten benachteiligten Menschen Rechnung trägt, und wirken auf institutionelle Veränderungen hin.
- *Mitglieder des Volontariats* sind hauptamtliche Mitarbeitende aus allen beruflichen Sparten. Gemeinsam entwickeln sie Lebensformen, um die am stärksten benachteiligten Personen und Bevölkerungsgruppen zu erreichen und nachhaltige Projekte zu entwickeln.

Mehr als 1.000 Personen aus 25 Ländern waren an dem Forschungsprogramm beteiligt. Interviews und Gruppendiskussionen wurden in ihren Sprachen geführt.³ Englisch, Spanisch und Französisch dienten zur Vermittlung zwischen den verschiedenen Sprachen und zur Niederschrift der Erkenntnisse. Unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontexts wurden folgende Fragen bearbeitet: „Was ist die schlimmste Gewalt für mich in meinem Leben? Was sind die Folgen dieser Gewalt? Wie halte ich stand? Wie kann ich das Schweigen brechen? Von was für einem Frieden spreche ich, was für einen Frieden brauche ich? Wie kann ich zum Frieden beitragen?“

Insgesamt 300 Personen beteiligten sich zwischen Dezember 2009 und Juli 2011 an fünf regionalen Seminaren in Grand Baie (Mauritius), Lima (Peru), Frimhurst (Großbritannien), Pierrelaye (Frankreich) und Dakar (Senegal). Sie arbeiteten nach dem Ansatz der „Wissensverflechtung“⁴ (*croisement des savoirs, merging of knowledge*), der das Bildungs- und Machtgefälle zwischen den Beteiligten möglichst ausgleicht und es Menschen in extremen Armutslagen ermöglicht, gemeinsam und autonom ihr eigenes Denken zu entwickeln und als ebenbürtige Partner am Erkenntnisprozess teilzunehmen. Dazu wurde im Rahmen der Seminare abwechselnd in Bezugsgruppen (Aktive Betroffene – Verbündete – Mitglieder des Volontariats) und in gemischten Gruppen gearbeitet. Die Erkenntnisse wurden so mehrfach intersubjektiv validiert.

³ Arabisch, Aymara, Deutsch, Englisch, Französisch, Ketschua, Kreolisch von Haiti, Mauritius und La Réunion, Madagassisch, Moore, Sango, Schweizerdeutsch, Spanisch, Swahili, Tagalog, Wolof.

⁴ Vgl. Richtlinien für die Wissens- und Kompetenzenverflechtung mit Menschen in Armut und sozialer Ausgrenzung, online unter: <http://www.atd-viertewelt.be/Richtlinien-fur-die-Wissens-und.html> (letzter Zugriff am 25.2.2013); Marie-Rose Blunski Ackermann – Joseph Wresinski. Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs, Freiburg/Schw. 2005, 51–57.

Eine weitere Stufe der Validierung war ein internationales Kolloquium in Pierrelaye (Frankreich) im Januar 2012. Gut 40 Mitglieder, die bereits an einem der regionalen Seminare teilgenommen hatten, tauschten zwei Tage lang ihre Erkenntnisse miteinander aus. An zwei weiteren Tagen diskutierten sie diese mit 25 Wissenschaftlern/-innen und Fachleuten aus verschiedenen Institutionen. Am letzten Tag wurden die Ergebnisse im UNESCO-Haus in Paris einem breiteren Publikum vorgestellt.⁵ Die von einer repräsentativen Gruppe von Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums verfasste 12-seitige Synthese⁶ und der 90-seitige Schlussbericht⁷ sowie ein halbstündiges Video erschienen im August respektive Oktober 2012 auf Französisch, Englisch und Spanisch.

2. Ohne Anerkennung der erlittenen Gewalt ist kein Frieden möglich

„Seit jeher sieht man in den Armen Gewalttätige, die Angst machen. [...] Man wagt nicht zu sagen, dass das, was man den Armen antut, Gewalt ist. [...] Denn hinter dem, was man so als Irrtum, Organisationsfehler, missglückten Versuch oder unangepasste Antwort bezeichnet, steckt eigentlich Gewalt, institutionelle Gewalt, Rechtsverweigerung. Diese Gewalt verletzt und zerstört Leben.“⁸

Der beschriebene Erkenntnisprozess hat aufgezeigt, wie sehr Armut und Ausgrenzung verharmlost werden. Allzu oft wird Armut nur unter dem Aspekt des Mangels betrachtet, z. B. Mangel an Nahrung, Einkommen, Wohnung, Wissen. Dieser Ansatz verharmlost die damit einhergehende Diskriminierung der Betroffenen, die Verweigerung ihrer Grundrechte. Tatsächlich ist es Gewalt gegen Personen, wenn materielle Not die Menschen im Überlebenskampf gefangen hält, wenn die Unsicherheit zur Auflösung der Familie führt, wenn die Ausbeutung der Entfaltung von Fähigkeiten keine Chance lässt, wenn Ausgrenzung und Verachtung so weit gehen, den Betroffenen das Menschsein abzusprechen.

Armutsbetroffene Personen und Bevölkerungsgruppen sehen sich institutioneller Gewalt ausgeliefert und in Verhältnissen festgehalten, die den Menschenrechten zuwiderlaufen: wiederholte Wohnungsausweisungen, unzumut-

⁵ Die Beiträge der Tagung im UNESCO-Haus sind zugänglich auf http://www.atd-fourth-world.org/-Speeches-of-the-Public-Event-of-.html?var_recherche=unesco%20violence (letzter Zugriff am 25.2.2013).

⁶ Vgl. Anm. 1.

⁷ Mouvement international ATD Quart Monde, *La misère est violence. Rompre le silence. Chercher la paix. Un projet de recherche-action participative sur les relations entre misère violence et paix*, Revue Quart Monde Dossiers et documents n° 20, Paris 2012.

⁸ Martine Le Corre, aktive Betroffene, Mitglied der Steuergruppe, Tagung UNESCO-Haus Paris, 26. Januar 2012.

bare Wohnverhältnisse, unterlassene medizinische und rechtliche Hilfeleistung, verweigerter Schulbesuch, Trennung von Familienmitgliedern usw. Manchmal werden solche Maßnahmen von der Gesetzgebung oder der gängigen Politik gutgeheißen oder gar verlangt.

Hilfs- oder Entwicklungsprojekte, die nicht den Bedürfnissen der Menschen entsprechen, sind eine weitere Form von institutioneller Gewalt. Ein Beispiel:

„Wir wohnten in einem sehr armen Viertel, aber die meisten von uns konnten in der Umgebung Arbeit finden. Das Viertel wurde abgerissen und alle Familien in ein sogenanntes ‚Modellviertel‘ umgesiedelt. Wir haben Häuser, aber viele haben ihre Minijobs verloren, und ohne Geld kann man nicht leben. [...] Diese Hilfe hat uns mehr geschadet als genützt.“⁹

Zahlreiche ähnliche Fälle aus Nord und Süd wurden analysiert. Die gewonnenen Erkenntnisse sind ein wichtiger Beitrag zur Auswertung der Millenniums-Entwicklungsziele und zur Formulierung neuer Ziele in Zusammenarbeit mit denjenigen Menschen, deren Expertise für die Überwindung extremer Armut unverzichtbar ist, weil sie diese Realität aus eigener Erfahrung kennen.

„Extreme Armut ist Gewalt – Das Schweigen brechen – Frieden suchen“: Die Erkenntnisse aus diesem Forschungsprogramm rufen nach grundlegenden Veränderungen in der Armutsbekämpfung, in der Friedensarbeit und auch im Forschungsbetrieb, denn: „Erkenntnis ohne Mitwirkung der Menschen, die extremer Armut ausgesetzt sind, ist in sich eine Quelle von Gewalt und Ausschließung.“¹⁰ Und: „Ohne Anerkennung der erlittenen Gewalt ist kein Frieden möglich.“¹¹

Dr. theol. Marie-Rose Blunski Ackermann
 Leiterin des Forschungsinstituts der internationalen Bewegung ATD
 Vierte Welt
 Centre international Joseph Wresinski
 2, rue de la gare
 F-95560 Baillet-en-France
 Fon: +33 (0)1 34 08 31 48
 Fax: +33 (0)1 34 08 31 50
 eMail: marie-rose.blunski(at)atd-quartmonde(dot)org

⁹ Ricarl Pierrelouis, aktiver Betroffener, zitiert in: Mouvement international ATD Quart Monde, *La misère est violence* (s. Anm. 7) 52 (Schlussbericht) [Übersetzung: M. B.].

¹⁰ Conclusions (s. Anm. 1) 3.

¹¹ Conclusions (s. Anm. 1) 8.

Theologie aus Poesie

„Church Going“ von Philip Larkin, 28.7.1954 – oder:
Was, wenn die Kirchen gehen?

Die Frage nach Kirchen-Umnutzungen hat den Dichter Philip Larkin im anglikanischen Kontext schon 1954 bewegt. Er hat diese Frage in ein 7-strophiges Gedicht gebracht, das mich in seiner Reflexivität und gleichzeitigen Unmittelbarkeit beschäftigt, seit ich es in der ausgesprochen lesenswerten Arbeit *Kommunikation mit Gott* der Hamburger Theologin Annegret Reitz-Dinse gefunden habe.¹

In dieser Arbeit, die im Zusammenhang mit dem Hamburger Forschungsschwerpunkt „Kirche in der Stadt“ und der Symbolkirchen-Debatte entstanden ist, wird „Church Going“ stimulierend ausgelegt, aber nicht übersetzt. Es gibt, so lernte ich von Reitz-Dinse, bisher keine gedruckte deutsche Übersetzung, obwohl „Church Going“ in der Tat als ein früher poetischer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion gelesen werden kann und andere Gedichte Philipp Larkins von Waltraud Anna Mitgutsch ins Deutsche übertragen vorliegen.²

Ich weiß nicht, warum Mitgutsch ausgerechnet „Church Going“ übergeben hat, es wird in Kindlers Literaturlexikon als Larkins „wohl bekanntestes Gedicht“ bezeichnet, und ich habe deshalb selbst eine Übertragung versucht,³ bevor ich im Internet auf Ulrich Horstmanns kurze Interpretation mit (freier) Übersetzung gestoßen bin.⁴

Der Dichter ist offenbar – wie bis heute viele Touristen – lieber allein in der Kirche als in der gottesdienstlichen Gemeinschaft der Heiligen: „Once I am sure there’s nothing going on“ – tritt er ein in eine akustisch abgeschlossene Welt, in der er ganz alleine ist, oder doch nicht? „I step inside, letting the door thud shut“ in eine intensive Stille – „a tense musty unignorable silence, brewed God knows how long“. Und er macht dort seine Beobachtungen, wobei er weniger ignorant wirkt, als er zugibt: „someone would know: I don’t.“ „For though I’ve no idea, what this accoutered frowsty barn is worth, it pleases me to stand in silence here.“ Er weiß, wofür Kirchen „eigentlich“ da sind, aber er nutzt sie oft und gerne individuell-rituell.

¹ Vgl. Annegret Reitz-Dinse, *Kommunikation mit Gott. Medialität und Sakralität von Kirchengebäuden und ihrer Nutzung am Beispiel der St. Marienkirche Lübeck*, Neukirchen-Vluyn 2012.

² Vgl. Philip Larkin, *Gedichte*. Ausgewählt und übertragen von Waltraud Anna Mitgutsch, Stuttgart 1988.

³ Siehe unten S. 225–227.

⁴ Vgl. <http://www.uni-giessen.de/~ga46/UHHP5.htm> (letzter Zugriff: 03.07.2013).

Und so sieht sein individuelles „Ritual“ aus: Er schaut sich erst in einem normalen unaufgeräumten anglikanischen Vorstadtkirchlein um, bevor er zwar nicht den Hut (und auch nicht wie Mose die Schuhe) auszieht, aber doch in „unbeholfener Ehrfurcht“ die Fahrrad-Clips abmacht. Dann geht er nach vorne zum „holy end“, betastet den Taufstein, sein Rund mit der Hand umfahrend, blickt nach oben ins Dach, erklimmt das Lesepult, liest im Lektionar die einschüchternd groß(artig)en Verse mit samt der liturgischen Floskel: „here endeth [the lesson]“, verstummt vor den kichernden Echos, geht zurück zur Tür, trägt sich ins Buch ein und hinterlässt eine kleine Spende.

Damit könnte die „Church Going“-Szene zu Ende sein: „the place was not worth stopping for.“ Aber die Reflexion, ob es sich gelohnt hat, wird erstaunlich hartnäckig weitergeführt. Die Echos werden ausgelotet.⁵

„Church Going“ – schon der Titel ist doppeldeutig: Geht die Kirche oder der Mensch? Was ist ein „holy end“? Was ist der „Wert“ eines Besuches oder der Wert einer Kirche? Ist etwa der Wert des Besuches/der Kirche mit einer veralteten Münze (*Irish sixpence*) zu vergleichen, die ihren Wert verloren hat? Die Frage nach dem Wert wird gestellt, eine der vielen Fragen, die im wörtlichen Sinn nachklingen. Der Dichter aber hinterlässt etwas unbezahlbar Wertvolles, sein Gedicht.

Der Vers: „Yet stop I did: in fact I often do“ klingt lautmalerisch zusammen mit den kichernden Echos von „here endeth“. Was endet? Einfach nur im liturgischen Sinne: „the lesson“? Das Heilige im Sinne von „the holy end“? Oder eine abendländische Tradition? Oder der christliche Glaube? Oder nur die Stimme des Besuchers, der früher aus dem Haus geht als Gott selbst, dessen „ghostly silt“ (geisterhaftes Sediment) sich auch noch im „cross of ground“ einer Ruine findet? Jedenfalls wird laut Larkin der Mensch wie mit Schwerkraft angezogen von diesem Grund der Ablagerung dessen, was Geburt, Hochzeit und Tod zusammenhält und was umkleidet wird zum Schicksal (vgl. 2 Kor 5,4: Wir wollen lieber überkleidet statt entkleidet werden, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben). Deshalb kommt er trotz allem immer wieder – auf der Suche nach mehr Ernst. Auch wenn die meisten Fragen offenbleiben, das Gedicht endet nicht vor dem rasanten Pathos der 7. Strophe: „a serious house on serious earth it is“. ⁶ Das Kirchgebäude selbst evoziert, aber beantwortet diese Fragen nicht: „roof cleaned or restored? Someone will know, I don't.“ Den geöffneten, den neuen Himmel kann man auch vom Taufstein aus nur aus der Perspektive des Glaubens sehen, die nur in der *communio sanctorum* zu haben ist.

⁵ Vgl. Larkins Kurzgedicht: „This is the first thing I have understood: Time is the echo of an axe within a wood“.

⁶ Eine vergleichbare pathetische Schluss-Strophe hat auch Larkins Gedicht „The Building“.

„What to look for?“ Die Antwort der letzten Strophe beschreibt selbst die sich renaturierende Kirchenruine noch als Haus für ernste Weisheitssucher: „[a church] never can be obsolete, since someone forever be surprising a hunger in himself to be more serious“!

„What shall we turn them into“ (die Kirchen, die – abgesehen von ein paar Kathedralen, die permanent „on show“ bleiben – aus der Nutzung fallen)? „Avoid them as unlucky places?“ „What remains after disbelief?“ „What is the purpose of this special shell?“

„Who will be the last?“ Leute, die wissen was eine Lettner-Galerie ist, „the ruin-bibber, randy for antique, the christmas-addicts, or dubious women“ (ominöse Frauen, die Kräuter gegen Krebs sammeln), „or will it be my representative“ – also ein bei aller Distanz doch existenziell fragender Mensch?

Indem ich dem klangvollen Gedicht nachsinne, frage ich: Welche Botschaft hat Philip Larkin uns mit „Church Going“ präsentiert? Könnte es sein, dass trotz allem auch nach dem „holy end“ und durch alles den Umriss verwischende Vorstadt-Dickicht hindurch des Dichters „awkward reference“ (1. Strophe) der Weisheit Anfang ist (7. Strophe)?⁷ Denn nach Ps 111,10 / Ijob 28,28 / Spr 1,7 stimmt es: Die (Ehr-)Furcht des Herrn ist (schon) der Weisheit Anfang.

Thesen / Fragen:

(1) Ein Friedhof rund um die Kirche oder Grabsteine in der Kirche vertiefen die Bedeutung des Ortes. Es gibt keinen anderen öffentlichen Ort, an dem Geburt und Hochzeit und Tod in dieser Dichte erlebt werden können. Der „Kreuzesgrund“ erweckt die Gottesfrage gerade, wenn die Form im Verschwinden ist. Es ist schwerer, eine Kirche abzureißen, in der Gräber sind. Die deutschen Kirchen des 20. Jahrhunderts allerdings haben oft sogar die Mahnmale der Weltkriege verbannt. Besonders diese Kirchen stehen jetzt an vielen Orten zur Disposition.

(2) Wo geht es in Kirchen noch um den „Ernst“ des Lebens, der Larkin und „Seinesgleichen“ („my representative“) so anspricht und anzieht, wenn der Tod und die Beerdigung in Friedhofskapellen oder in den Wald verlegt werden?

⁷ Vgl. das Gedicht „Going, Going“, in: Philip Larkin, *The Complete Poems*, London 2012.

(3) Wo sind die Erfahrungen und Orte unserer Gesellschaft, die Geburt, Hochzeit und Tod zusammenhalten? Ist dieser „Kirchengrund“ tatsächlich alternativlos?

(4) Individuelle Nutzung von Kirche muss ermöglicht, aber auch eingeübt werden (Kirchenpädagogik), um neue Ehrfurchts-Rituale zu (er-)finden.

(5) Gibt es eine Kreuzestheologie jenseits von Glauben und Aberglauben, (*deus absconditus* – Gott im Verschwinden) als ewigen Kirchgang auf der Suche nach Gottes Weisheit – und sei es nur in Literatur wie dieser?⁸

⁸ Vgl. auch weitere Gedichte: „Faith Healing“ – „Water“ – „The Whitsun Weddings“ – „Days“ – „Talking in Bed“ – „Ignorance“ – „An Aroundel Tomb“ – „High Windows“ – „Going, Going“ – „The Building“ – „Money“ – „Ambulances“, in: Philip Larkin, *The Complete Poems*, London 2012.

Philip Larkin: Church Going (28.7.1954)⁹**Philip Larkin: Kirchengang****(Übersetzung: Dorothee Löhr, 2012)¹⁰**

Once I am sure there's nothing going on
I step inside, letting the door thud shut.

Wenn ich sicher bin, dass gerade nichts drin stattfindet,
trete ich ein, lasse die Türe dumpf zuschlagen.

Another Church: matting, seats, and stone,

Wieder eine Kirche: Kissen, Sitze und Stein

And little books; sprawlings of flowers, cut

Und kleine Bücher, Massen von Blumen, geschnitten

For Sunday, brownish now; some brass and
stuff

Für Sonntag, bräunlich schon, etwas Messing und
anderes,

Up at the holy end; the small neat organ;

oben am heiligen Ende, die kleine feine Orgel

And a tense musty unignorable silence,

und eine angespannte, modrige Stille, die nicht
verleugnet werden kann,

Brewed God knows how long. Hatless, I
take off

zusammengebraut, Gott weiß wie lang. Ohne Hut
nehme ich nur

My cycle-clips in awkward reverence,

die Fahrrad-Clips ab in unbeholfener Ehrfurcht,

Move forward, run my hand around the
font.

Gehe nach vorne, streiche mit der Hand um den
Taufstein.

From where I stand, the roof looks almost
new –

Von wo ich stehe, sieht das Dach beinahe neu aus –

Cleaned or restored? Someone would
know: I don't.

Gereinigt oder renoviert? Jemand weiß es, ich nicht.

Mounting the lectern, I peruse a few

Ich besteige das Lesepult, lese aufmerksam einige

Hectoring large-scale verses, and
pronounce

Einschüchternd große Zeilen und spreche

"Here endeth" much more loudly than I'd
meant.

sehr viel lauter als gewollt: „Hier endet“.

The echoes snigger briefly. Back at the door

Die Echos kichern kurz. Zurück an der Tür

I sign the book, donate an Irish sixpence,

schreibe ich etwas ins Buch, spende einen irischen
Sixpence

Reflect the place was not worth stopping
for.

und denke: Es hat sich nicht gelohnt, hier anzuhalten.

⁹ In: *Collected Poems*. Edited by Anthony Thwaite, London u. a. 1988, 97.

¹⁰ Eine Übersetzung von Ulrich Horstmann gibt es als Privatdruck: Philip Larkin, *Hier. Gedichte*. Zweisprachig. Übertragen u. kommentiert von Ulrich Horstmann, Marburg 2002.

Yet stop I did: in fact I often do,	Doch tat ich´s: anhalten – ich tu es oft,
And always end much at a loss like this,	und ende jedesmal so verlorn wie jetzt,
Wondering what to look for, wondering, too,	frage mich, was ich hier suche, frage auch,
When churches fall completely out of use	wenn Kirchen überhaupt nicht mehr benutzt werden
What we shall turn them into, if we shall keep	was machen wir dann aus ihnen, wenn wir nur
A few cathedrals chronically on show,	ein paar Kathedralen dauerhaft offen halten,
Their parchment, plate and pyx in locked cases,	ihre Pergamente, Abendmahls-Patene und -Kelch in geschlossenen Vitrinen
And let the rest rent-free to rain and sheep.	und überlassen den Rest mietfrei für Regen und Schafe,
Shall we avoid them as unlucky places?	sollen wir sie als unglückbringende Orte meiden?
Or, after dark, will dubious women come	Oder werden in der Dunkelheit ominöse Frauen kommen
To make their children touch a particular stone;	Und ihre Kinder lehren, bestimmte Steine zu berühren
Pick simples for a cancer, or on some	Kräuter sammeln gegen einen Krebs, oder in irgendeiner
Advised night see walking a dead one?	Vorbestimmten Nacht Tote wandeln sehen?
Power of some sort or other will go on	Eine Kraft der einen oder anderen Art wird weiter bestehen
In games, in riddles, seemingly at random;	In Spielen, in Rätseln, in scheinbar Zufälligem.
But superstition, like belief, must die,	Doch Aberglaube, wie auch Glaube, muss sterben,
And what remains when disbelief has gone?	und was bleibt, wenn der Unglaube gegangen ist?
Grass, weedy pavement, brambles, buttress, sky,	Gras, verunkrautetes Pflaster, Brombeeren, Pfeiler, Himmel,
A shape less recognizable each week,	Ein Umriss, jede Woche weniger erkennbar
A purpose more obscure. I wonder who	ein obskurer Zweck. Ich frage mich wer
Will be the last, the very last, to seek	wird der letzte, der allerletzte sein, der diesen Ort aufsucht
This place for what it was; one of the crew	für das, wofür er da war? Einer von denen,
That tap and jot and know what rood-lofts were?	die prüfend klopfen und notieren und wissen was eine Lettner-Galerie war?
Some ruin-bibber, randy for antique,	Irgendein Ruinen-Freak, heiß auf Altes,
Or Christmas-addict, counting on a whiff	ein Weihnachts-Liebhaber, der auf einen Hauch
Of gown-and-bands and organ-pipes and myrrh?	von Talar und Bäffchen, und Orgelpfeife und Myrrhe zählt?
Or will he be my representative,	Oder wird es einer sein, der wie ich

Bored, uninformed, knowing the ghostly silt	Gelangweilt, uninformiert, das geisterhafte Sediment kennt
Dispersed, yet tending to this cross of ground	Zerstreut, doch hingezogen zu dem Kreuzesgrund
Through suburb scrub because it held unspilt	Durch das Vorstadt-Gestrüpp, weil er unverschüttet
So long and equably what since is found	so lange und gleichbleibend zusammenhielt, was seitdem nur noch
Only in separation – marriage, and birth, And death, and thoughts of these – for which was built	getrennt zu finden ist – Hochzeit und Geburt, und Tod und Gedanken daran – wofür sie gebaut wurde,
This special shell? For, though I’ve no idea	diese besondere Umhausung? Denn obwohl ich nicht weiß,
What this accoutered frowsty barn is worth, It pleases me to stand in silence here;	was diese zugerüstete, muffige Scheune wert ist, macht es mich froh, in der Stille hier zu stehen:
A serious house on serious earth it is, In whose blent air all our compulsions meet, Are recognized and robed as destinies. And that much never can be obsolete, Since someone will forever be surprising A hunger in himself to be more serious, And gravitating with it to this ground, Which, he once heard, was proper to grow wise in, If only that so many dead lie round.	Ein ernstes Haus auf ernster Erde ist’s, in dessen vermischter Luft alle unsere Zwänge sich treffen, erkannt sind und als Schicksale eingekleidet werden, und das so lange nicht nutzlos ist, solange irgendwer plötzlich in sich selbst entdeckt den Hunger, ernsthafter zu werden, und dadurch angezogen wird zu diesem Ort der – wie er mal vernommen – geeignet war, weiser zu werden, und sei es nur deshalb, weil so viele Tote dort liegen.

Pfarrerin Dorothee Löhr
Evangelische Gemeinde Feudenheim
Hauptstraße 37
D-68259 Mannheim
Fon: +49 (0)621 79 20 37
eMail: feudenheim(at)ekma(dot)de

Weißt du, dass die Bäume reden?*

Vortrag anlässlich des Schifferkirchenfestes in Ahrenshoop

Meine Beziehung zur Natur der Bäume ist wesentlich von zwei *Landschaften* geprägt worden, die unterschiedlicher nicht sein könnten: zum einen vom jüdischen Bergland in Israel/Palästina und von Aufhalten in der Negev- und der Sinaiwüste, zum anderen vom Leben auf Hallig Hooge, einer Handvoll Erde im nordfriesischen Wattenmeer. Doch so unterschiedlich beide Landschaften sind – etwas haben sie gemeinsam: Ihr Baumbestand ist gleichermaßen karg und bescheiden.

In *Israel* arbeitet zwar der „Jüdische Nationalfond“ (KKL) seit Jahrzehnten für die Wiederaufforstung, um der Erosion und Verwüstung des Landes Einhalt zu gebieten. Doch ist der Weg von der „Wüste zum Wald“ (wie es programmatisch in einer Broschüre heißt) sehr weit. Und auf der *Hallig* gibt es nur vereinzelt Bäume. Sie gedeihen, wenn überhaupt, nur auf den Warften im Windschutz der Häuser. Der Salzwind hält sie klein und ihre Zahl gering.

Es ist also jeweils die *Erfahrung des Mangels*, der mich Wald und Bäume bewusster sehen und erkennen ließ, wie kostbar sie sind. Jedenfalls wurde ich auf der Hallig geradezu *baumhungrig*. Das brachte mich dahin, viel intensiver über Wald und Bäume und den Menschen nachzudenken, als ich es sonst wohl getan hätte.

1. Das Holz der Arche

Dass das Holz des Baumes nicht stumm ist, sondern redet, habe ich vielfältig erfahren:

In meiner Zeit als Halligpastor zum Beispiel veranstalteten wir einmal ein Bildhauer-Symposium. Studenten der Fachhochschule für Gestaltung in Kiel kamen mit ihren Lehrern Jan Koblasa und Uli Lindow nach Hooge, um eine biblische Geschichte künstlerisch in den Raum der Halligwelt zu übersetzen.¹

* Eine Kurzfassung dieses Beitrags wurde unter dem Titel „Gedanken zum Tag des Baumes“ gesendet in: Deutschlandradio Kultur – Feiertag, Sendung vom 21.04.2013; Text online abrufbar unter: <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/Feiertag/2078497/> (Stand: 01.10.2013).

¹ Vgl. Dietrich Heyde, *Flutzeiten, Zeitfluten*. Ein Halligtagebuch zur Noahgeschichte, Breklum 1985.

Am Tag ihrer Ankunft – ich weiß noch: die Abendsonne hing fingerbreit und knallrot überm Meer – zog ein Trecker zwei voll beladene *Hänger mit Holz* vom Schiff. Damals erklärte mir der Bildhauer Uli Lindow, er arbeite nicht gern mit Maschinen an so einem Holz, zeigte auf die Jahresringe und Phasen und meinte dann, dass ihn nur Handarbeit in Kontakt zu dem Holz bringe. Mensch und Baum bräuchten Zeit, bis sie sich aneinander gewöhnt hätten. Erst dann würden sie zusammenarbeiten.

Achtung und *Respekt* vor dem in Jahrzehnten gewachsenen Holz des Baumes drückten sich in seinen Worten aus. Achtung und Respekt sind die Voraussetzung, um Holz zum Reden zu bringen. Und das war, fand ich, den jungen Künstlern und Künstlerinnen hervorragend gelungen, die für ihre Arbeiten Motive der biblischen Noahgeschichte wählten, die von Sintflut und Arche erzählt (Gen 6–9). Es fällt ja nicht schwer, sich angesichts der Stürme und Landunter die *Warften als Archen* vorzustellen.

Als Noah anfing, Zedern zu pflanzen

Nun wird die Geschichte von *Noah* und seiner *Arche* um der *Rettung* willen erzählt. Sie ist ein Bild des Anfangs, der Hoffnung und der Zukunft. Doch fragte eine Studentin einmal aus einem Gespräch heraus: „Und was ist mit den Zurückgebliebenen? Warum hat es für sie keine Rettung gegeben? Warum mussten so viele umkommen?“

Diese Frage, erklärte ich, haben die Menschen schon vor zweitausend Jahren gestellt und dann diese Geschichte erzählt:

Als Gott den Bau der Arche befahl, fing Noah an, Zedern zu pflanzen. Die Menschen fragten ihn, was das bedeute. Und Noah sprach von der drohenden Flut, die über alle kommen würde. Sie aber verlachten ihn. Noah pflegte die Bäume Jahr um Jahr, bis sie groß geworden waren. Immer wieder wurde er gefragt, wozu die Bäume seien. Er wiederholte seine Worte und wurde verhöhnt.

Endlich fällte Noah die Zedern, begann sie zu zersägen und baute die Arche. Die Menschen umstanden ihn und spotteten über ihn. Und keiner wollte an die kommende Flut glauben.²

Nach dem, was wir hier hören, gab es auch für die Zurückgebliebenen die Möglichkeit zur Rettung. Es gibt immer eine *Frist zur Umkehr*. In jeder Krise. Diese Frist kann (im Bild gesprochen) so dick und so hoch wie ein Baum von 120 Jahren sein. Vielleicht auch kürzer. Aber es gibt sie immer, die Frist zur Umkehr. Nur ist es merkwürdig mit uns Menschen: Was von Gott als schwimmende Brücke zwischen Vernichtung und Rettung, Ende und Neuanfang gesetzt ist, wird von vielen als lächerlich, unbedeutend oder als fromme, idealis-

² Die Sagen der Juden, gesammelt von Micha Josef Bin Gorion, Frankfurt/M. 1962, 141.

tische Spinnerei abgetan. Woran liegt das? Verdrängen wir Umbruch und Ende, wie wir den Tod verdrängen und alles, was Umkehr erfordert?

Was macht uns so blind für die Zeichen Gottes? – Vielleicht ist es dies, dass die Elemente der Rettung so unauffällig und alltäglich daherkommen! Man kann sie leicht übersehen und meinen, sie nicht zu brauchen. Der Ausstellungssommer mit den Arbeiten der Bildhauer und Bildhauerinnen hat u. a. auch dies zeichenhaft deutlich gemacht – wie klein, alltäglich, scheinbar unbedeutend Gottes Rettung und Neuanfang zunächst aussehen können. Dies kann uns das Holz des Baumes lehren, auf das Kleine und Geringe, auf das Natürliche und Unscheinbare achtzuhaben. Also von unten her sehen und leben. Übrigens – das Holz der *Arche*, das Holz der *Krippe* und das Holz des *Kreuzes* sind von derselben Art.

Drei Bäume – drei Träume

Eine alte Legende aus Irland erzählt von drei Bäumen, die im Wald miteinander aufwuchsen. Die sagten sich ihre Wünsche und Träume:

Der erste: „Wenn ich einmal gefällt werde, dann soll aus meinem Holz eine Wiege werden, um ein Menschenkind darin zu bergen.“

Der zweite: „Aus meinem Holz soll ein Schiff entstehen, mit dem die Menschen die Erde umkreisen.“

Der dritte hatte einen eigenartigen Traum: Er sah sich bestimmt zu einem Wegweiser, der den Menschen den Weg zum Himmel zeigt.

Als die Holzfäller kamen, sagten sie zum ersten Baum: „Aus dir machen wir eine Krippe fürs Vieh!“ Da widersprach der Baum: „Eine Wiege will ich werden!“

„Warte, was Gott aus deinem Wunsch machen will“, war die Antwort.

Zum zweiten sagten sie: „Du bist recht für ein Fischerboot!“ Auch dieser Baum war enttäuscht: „Ich will aber doch über die Weltmeere fahren!“

„Warte, was Gott aus deinem Wunsche machen will“, war die Antwort.

Vor dem dritten Baum standen sie lange unschlüssig; sein Holz war nicht von bester Art, aber zu einem Kreuz für eine Hinrichtungsstätte würde es reichen. Da schrie der Baum auf: „Nur das nicht! Ich wollte doch Menschen zu Gott führen!“

Auch hier hieß es: „Halte still und warte, was Gott aus deinem Wunsch machen will.“

Die drei Bäume ließen es geschehen, und ihre Wünsche erfüllten sich weit herrlicher, als sie es je geträumt. Die Krippe füllte sich wohl zuerst mit Heu und Stroh für die Tiere, aber dann barg sie an Weihnachten das Menschenkind, den Gottessohn.

Das Fischerboot diente wohl zuerst der Arbeit, aber dann, als Jesus aus ihm predigte und die Menschen am See Genesareth ergriffen zuhörten, da ging von diesem kleinen Boot die Botschaft über alle Weltmeere aus.

Und der Baum der Schande, das Holz des Fluches? An ihm hing der Erlöser. Es wurde zum Zeichen der Versöhnung für die Welt, zum Zeichen der Hoffnung für die Lebenden und des Trostes für die Sterbenden. Das Kreuz wurde zum Wegweiser zu Gott.

Das Holz der Bäume wird in dieser Legende zum Bild und Gleichnis für den Menschen. Jeder von uns ist aus einem anderen Holz geschnitzt. Jede und jeden führt Gott einen besonderen Weg. Aber es gibt eben auch Augenblicke, Phasen und Abschnitte im Leben, wo du meinst, auf der Stelle zu treten; wo's aussieht, als ginge es nicht weiter, als würdest du dein Lebensziel nie erreichen. Dann braucht es Geduld, Beharrlichkeit und einen kühlen Kopf, vor allem aber *Vertrauen*, dass Gott dich weiterführt – dem Augenschein zum Trotz.

Bei Luther las ich den Satz: „*Wenn es nicht so kommt, wie du wünschst, macht Gott es besser!*“ Dieses Wort atmet *Vertrauen* und *Hingabe*. In stürmischen und krisengeschüttelten Zeiten sind sie es, die uns über Wasser halten und ans Ziel führen. Und das *Holz der Krippe*, das *Holz des Schiffes* und das *Holz des Kreuzes*, von dem die irische Legende erzählt, – sie verdienen unser Vertrauen und unsere Hingabe.

2. Bäume ballen keine Fäuste

Ist diese Schifferkirche nicht auch so etwas wie eine Arche? Auch sie verdankt sich dem Holz der Bäume. Holz ist sozusagen die Haut, das Kleid dieses Hauses, das selbst ein kleiner Organismus ist, der den Geist der Natur, des Natürlichen und Unmittelbaren atmet. In ihm ist noch der Wald präsent, von dem das Holz für dieses Gotteshaus genommen wurde.

Natürlich wird *in* dieser Kirche gepredigt, jeden Sonntag und öfter. Ja, aber *auch* die Kirche selbst, das Holz der Bäume hat eine Stimme, die redet und erzählt. Es ist eine Sprache ohne Laut, ohne Atem, ohne Buchstaben. Und dennoch vernehmbar. Wenn du ganz zur Ruhe kommst und auf die Stille hörst, kannst du in deinem Herzen etwas wahrnehmen von der Klugheit, die ihr innewohnt, und von der Weisheit, die seit Jahrtausenden unter Bäumen und Wäldern im Umlauf ist. Von ihr kann man viel lernen. Der große Gelehrte und Mystiker im Mittelalter, der Hl. Bernhard von Clairvaux, hat behauptet, er habe nie andere *Lehrer* gehabt als die *Eichen*.³ Was mag er gemeint haben? Was können wir von den Bäumen lernen?

³ Walter Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, Zürich 1953, 211f. „Trau meiner Erfahrung, du wirst in den Wäldern etwas mehr finden als in den Büchern; Holz und Stein werden dich lehren, was du von Lehrern nicht zu hören bekommst“, sagte Bernhard von Clairvaux (Epistola, 106).

Über das Alter

Bäume sind im Gegensatz zu uns Menschen gerne alt. Sieh dir zum Beispiel eine alte Eiche an und fahre mit deiner Hand über ihre Haut, die Rinde. Rau ist ihr Stamm und runzelig, zerklüftet ist er und hat tiefe Falten. Ihre kräftigen, knorrigen Arme sind bizarr und eigenwillig ausgestreckt. Es ist doch gerade der Baum im Alter, vor dem wir stehen bleiben, dessen Schönheit uns Achtung, Bewunderung, ja, Ehrfurcht einflößt. Warum in aller Welt wollen nur so viele Menschen im Alter jünger aussehen und sich jünger machen, als sie sind? Als wäre es erstrebenswert, wieder eine glatte Haut zu haben wie die jungen Birken mit ihren schwächtigen Zweigen. Die Altersschönheit der Bäume hat dafür nur ein mildes Lächeln übrig.

Vielleicht haben die Bäume etwas verstanden, was uns Menschen schwerfällt zu begreifen und zu akzeptieren. Sie, die Jahr um Jahr die Lebensalter von Frühling, Sommer, Herbst und Winter sichtbar durchlaufen und ihr „Leben in wachsenden Ringen leben“⁴, um es mit einer Gedichtzeile von Rilke zu sagen, – sie wissen (und beklagen es nicht), dass jeder Übergang von einer Jahreszeit zur anderen ein Zurücklassen, Loslassen und Abschiednehmen bedeutet. Das wissen wir natürlich auch. Und doch – wie schwer ist es, das voll zu *bejahen*, wenn im Alter die Kräfte nachlassen und nicht mehr geht, was in früheren Jahren so leicht und selbstverständlich von der Hand ging.

Darauf aber kommt es an: Du musst mit ganzem Herzen Ja sagen zu dem, der du *jetzt* bist und zu dem, wie du *jetzt* dran bist. Ja sagen auch zu deinen Einbußen, Schwachheiten und Niederlagen. Denn mit dem, was du jetzt kannst oder nicht mehr kannst – so hat Gott dich gewollt. Und so will Er, dass du nach vorn schaust, aufbrichst und wie die Bäume dein „Leben *lebst* in wachsenden Ringen“. Auch noch im Spätherbst deines Lebens. Eben das lehren dich die Bäume, die das Alter lieben, immer authentisch sind und nur das sein wollen, was sie gerade sind.

Es gibt (in der griechischen Mythologie) eine alte Geschichte über zwei Menschen, die sich bis *ins hohe Alter lieben* und am Ende *in zwei Bäume verwandelt* werden. Der römische Dichter Ovid erzählt sie in den *Metamorphosen*, seinem Buch der Verwandlungen.

Es ist die Geschichte von Philemon („der Liebende“) und Baucis („die Zärtliche“), jenem Ehepaar, das als einziges den müden Wanderern Zeus und Hermes Gastfreundschaft gewährte. Dafür wurden sie von der Flut verschont, die über die ungastlichen Bewohner des Landes verhängt wurde. Sie baten die Götter darum, im gleichen Augenblick sterben zu dürfen. Nach einem hohen Alter starben sie nicht, sie wurden

⁴ Rainer Maria Rilke, Gesammelte Gedichte, Frankfurt/M. 1962, 9.

von den Göttern in eine Eiche und eine Linde verwandelt, und so blieben sie, lebendig und verwandelt, beieinander.⁵

In Nachdichtungen dieses Stoffes werden die beiden Bäume ein beliebter Ort für Begegnungen und Liebesszenen. Im zweiten Teil von Goethes Faust ist der Name des Paares das Symbol einer alt gewordenen Liebe.

Über Geduld und Gelassenheit

Isaac Bashevis Singer, ein jiddischer Schriftsteller, erzählt in seinem Roman „Feinde, die Geschichte einer Liebe“ von einem Baum, der mitten im Unrat und Müll und alten Konservendosen stand. Jeden Winter war der Betrachter davon überzeugt, dass der Baum nun endgültig verdorrt und abgestorben sei.

Der Wind, so heißt es im Roman, riss ihm die Zweige ab. Streunende Hunde urinieren an den Stamm, der mit der Zeit immer dünner und knorriger zu werden schien. Die Kinder der Nachbarschaft schnitten ihre Initialen, Herzen und sogar Obszönitäten in seine Rinde. Aber wenn der Sommer kam, war er voller Laub. Vögel zwitscherten in dem dichten Wipfel.

Der Baum, schreibt Singer dann, hatte wieder einmal seine Mission erfüllt, ohne sich darüber Sorgen zu machen, dass eine Säge, Axt oder auch schon die glühenden Zigarettenstummel, die gewohnheitsmäßig aus dem Fenster geworfen wurden, sein Dasein beenden könnten.⁶

Bäume ballen keine Fäuste. Obwohl sie bisweilen allen Grund hätten, es zu tun. Doch unter ihrer Rinde wohnt kein Trotz, keine Gewalt, kein Laster, nur die stumme Anklage. Bäume haben lange, ruhige Gedanken. Bäume sind gelassen. Mit ihrer Ruhe, Geduld und Sorglosigkeit halten sie uns einen Spiegel vor, der zeigt, worauf es ankommt: Einfach seine Mission, seine Arbeit, sein Werk tun – *allen Widrigkeiten zum Trotz*.

Über die Demut

Wissen wir Menschen heute noch, was „Demut“ ist? Nun – vielleicht nicht bei uns Menschen, aber in Wäldern mit altem Baumbestand steht „Demut“ hoch im Kurs. Seit Jahrhunderten! Über die Demut sind nicht wenige Geschichten im Umlauf.

Eine Geschichte ist überschrieben: Der Streit der Bäume.

Als Mose die Offenbarung empfangen sollte, in der er von Gott beauftragt wurde, das Volk Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herauszuführen, da wollte gern jeder

⁵ Vgl. Herbert Hunger, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Wien 1959, 328f.

⁶ Isaac Bashevis Singer, Feinde, die Geschichte einer Liebe, München 1974, 222.

Baum, dass Gott gerade in ihm erscheine. Der Feigenbaum, der Weinstock, der Granatapfelbaum, der Ölbaum, die Weide, die Zeder rühmten sich ihrer Vorzüge; die Fruchtbäume ihrer Früchte, die Zeder ihres Wuchses, die Weide ihrer Biegsamkeit. Ein jeder hielt sich für wert, der Baum der Offenbarung zu werden.

Nur der Dornbusch hielt sich zurück und sprach kein Wort, denn er dachte: „Was ist schon an mir? Ich bin voller Stacheln, trage keine Frucht, und die Menschen ritzen sich ihre Haut an mir wund.“

Aber Gott sprach: „Ich will mich gerade im Dornbusch dem Mose zeigen, damit auch der Unscheinbare Ruhm erlange.“

Und Gott offenbarte sich im Dornbusch, der dann brannte, ohne zu verbrennen.⁷

Über Hingabe und Schönheit

Bäume sind selbstlos und sozial: Sie nehmen keine Miete, wenn Vögel in ihnen nisten oder Insekten unter ihrer Rinde Unterschlupf finden. Sie fordern nichts zurück, wenn andere von ihnen nehmen und ihre Früchte essen. Sie geben einfach gern und reichlich, ohne Wenn und Aber. Und darüber hinaus spenden sie viel – im Sommer den „Schatten“, also Kühle bei großer Hitze, und im Winter das „Brennholz“, die Wärme am offenen Feuer. Ist das nicht *Hingabe*?

In dem Schriftsteller Erhart Kästner hatte sich die Überzeugung gefestigt, dass man nur dort wirklich lebe, wo Ölbaume stehen. Der Ölbaum, erklärt er, sei der Baum aller Bäume:

Er hat den Segen, die Stille. Als er sich ausbildete, hat er offenbar überhaupt nicht an sich, nur an den Menschen gedacht. Reine Sorge: Öl gegen den Hunger, Öl für den Körper, die Haut und die Haare, Öl für die Lampe als Licht, Öl als Träger von Duft, der Ölzweig als Friedenszeichen und Siegerpreis. Der Ölbaum ist das Altwerdenkönnen. Denn er beginnt erst mit fünfzig, sechzig und siebzig Jahren etwas zu taugen und in einem Uralter von mehreren hundert Jahren trägt er auch noch. Er soll mehrere tausend Jahre alt werden. Er ist die bildgewordene Geduld und die bildgewordene Zeit.⁸

Was aber, fragen wir, lässt die Bäume so freizügig und gebefreudig sein? Was macht sie so spendabel und unmittelbar schön?

Es ist ihr *natürliches Wissen*, dass es nichts an ihnen gibt, was sie nicht *empfangen* haben. Sie haben sich nicht vorgesetzt, dieses oder jenes Kleid anzulegen, diese oder jene Frucht zu bringen. Nichts Eigenes steuern die Bäume zu ihrer Schönheit bei. Darum gibt es unter Bäumen auch kein Rühmen. Denn von Bedeutung ist allein, was der Schöpfer in sie hineingelegt hat

⁷ Geschichten „Vom Garten Eden ...“, erzählt von Rahel und Emanuel bin Gorion, Berlin 1935, 45f.

⁸ Erhart Kästner, Ölberge, Weinberge. Ein Griechenlandbuch, Frankfurt/M. – Hamburg 1960, 133f.

und sich kraft seiner Gnade entwickelt und entfaltet – an Kraft und Blüte, an Schönheit und herrlichen Früchten. Bäume leben *ihrer Bestimmung gemäß*. Und eben dies, dass sie ihrer Natur entsprechend ganz im *Gehorsam Gottes* leben, ganz in Übereinstimmung mit dem Willen dessen, der sie geschaffen hat – darin besteht das *Geheimnis ihrer Schönheit und Hingabe*.

Und daran will uns das *Holz dieser Schifferkirche* erinnern:

„Was hast du, Mensch, dass du nicht empfangen hast?“ (1 Kor 4,7). Lass dich *bekehren zum Empfangen*. Denn nur wer aus dem „Empfangen“ lebt, ist fähig loszulassen und hat die Kraft, zu geben und mit anderen zu teilen. Denn er hat verstanden, dass er im Grunde nur weitergibt, was er *zuvor empfangen* hat. Davon erzählt auch das Holz des Baumes, aus dem die tausend Blätter gemacht sind, die wir „Bibel“ nennen. Was für eine wundersame Bewegung vom Holz des Baumes über die Schifferkirche bis hin zum Papier, auf dem die Worte der Schrift geschrieben stehen, aus der wir Sonntag für Sonntag lesen.

3. Die Bäume im Garten Eden

Von jeher hat der Baum den Menschen in staunende Bewunderung versetzt. Den antiken Völkern ist der Baum ein Bild des Kosmos, ein Symbol des Lebens, ein Sinnbild der sich stets erneuernden Natur. *Unter seiner Gestalt verbirgt sich eine geistige Realität*. Durch sein alljährliches Sterben und Wiederauferstehen manifestiert sich in ihm eine über alles Sichtbare hinausgehende Wirklichkeit. Davon erzählen die biblischen Bücher. Die erste und vielleicht wichtigste Stelle handelt von *Bäumen im Paradies*. Gleich zu Beginn der Bibel heißt es:

Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten und setzte den Menschen hinein, den er gebildet hatte. Und Gott der Herr ließ aufwachsen aus der Erde [aus der *adama*] allerlei Bäume, verlockend anzusehen und gut zu essen, und den Baum des Lebens mitten im Garten und den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen. (Gen 2,7–9)

Die dreifache Auszeichnung der Bäume

Seine *erste* Auszeichnung betrifft Herkunft und Ursprung: Gott hat den Baum aufwachsen lassen „aus der Erde“, heißt es. Hebräisch steht da „aus der *adama*“. Das ist auffallend und bemerkenswert.

Warum? – Weil die „Bäume“ an keiner anderen Stelle der Hebräischen Bibel Gewächse der *Erde* (der *adama*) genannt werden – nur hier! Sonst sind sie

ein Produkt des *Landes* oder des *Feldes* (hebräisch: *eretz* oder *s'däh*) und bilden zu *adama* (Erde) einen Gegensatz.⁹ Das ist nicht etwa Zufall. Dahinter steckt eine (theologische) Absicht. Die wird deutlich, wenn man weiß, dass *Mensch* und *Erde* hebräisch fast dasselbe Wort sind: *adam* heißt „Mensch“; und *adama* heißt „Erde“.

Wenn Gott also den Baum aus der *adama* aufwachsen lässt, dann *rückt Er Mensch und Baum ganz eng zusammen*. Beide haben denselben Ursprung, dasselbe Woher. Sie sind gleichsam miteinander verwandt. Kann man dem *Baum* eine größere Würde und Hoheit zusprechen?! Und wie dürfte umgekehrt der *Mensch* auch nur einen Augenblick vergessen, dass er wie der Baum Teil der Natur ist und dem Werden und Vergehen unterworfen ist?

*

Die Allee der Gerechten

In Jerusalem, in *Jad Vaschem* („Denkmal und Name“, vgl. Jes 56,5), der Gedenkstätte der jüdischen Opfer der Naziherrschaft, gibt es eine „*Allee der Gerechten*“. Das ist keine asphaltierte Prachtstraße, keine *Champs Elysées*, kein *Unter den Linden*, nichts für Militärparaden oder Aufmärsche. Vielmehr ist es eine *Pflanzung von Bäumen*: Jedem, der Juden aus dem brennenden Europa gerettet hat, der ihnen half zu überleben, der sie vor oder in den „Wohnungen des Todes“¹⁰ bewahrte und dabei mutig sein eigenes Leben aufs Spiel setzte und also verfolgten Menschen ein Mensch war, eine rettende Arche in der faschistischen Sintflut – dem wurde ein Baum gepflanzt. Ein lebendes, wachsendes, lebendiges Denkmal. In Gestalt eines Baumes wird Vergangenes aufbewahrt und vergegenwärtigt, nämlich der Mut und die Gerechtigkeit von Menschen, die sich für andere eingesetzt haben.

Allee der Gerechten, Allee von Bäumen, die man gehen soll. Was für eine Vision, wenn wir Menschen (alle) den Bäumen gleichen, die tief wurzeln im Erdreich gerechten Handelns, im Erdreich von „Glaube, Liebe und Hoffnung“.

*

Seine *zweite* Auszeichnung betrifft seine Stellung im Paradies: Zwei Bäume, der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis, stehen „*mitten* im Garten“, heißt es. Mit anderen Worten: Nicht der Mensch, sondern der Baum markiert die Mitte des Gartens, seinen *Mittelpunkt*.

⁹ Vgl. Benno Jacob, Das erste Buch der Tora / Genesis, Berlin 1934, 86.

¹⁰ Nelly Sachs, Werke Bd. I, Berlin 2010, 11.

Seine *dritte* Auszeichnung wird mit den Worten beschrieben, er sei „*verlockend anzusehen und gut zu essen*“. Also: Die Bäume sind von Gott mit allen Reizen für den *Geschmack*, für die *Phantasie* und den betrachtenden *Verstand* des Menschen ausgezeichnet. Geschmack, Phantasie und Verstand ziehen zu ihnen hin und sprechen für ihren Genuss. Und genau hier, wo es um Lust, Geschmack und Genuss geht, wo das elementare Bedürfnis aufbricht, der leidenschaftliche Trieb, seinen Leib zu sättigen, zu befriedigen – da wird der Baum zum Prüfstein des Menschen.

Der Baum als Prüfstein des Menschen

Der Philosoph Friedrich Nietzsche schreibt in „Also sprach Zarathustra“ unter der Überschrift „Vom Baum am Berge“:

Zarathustra fand den Jüngling, wie er an einen Baum gelehnt saß und müden Blickes in das Tal schaute, und sprach also:

„Wenn ich diesen Baum da mit meinen Händen schütteln wollte, ich würde es nicht vermögen. Aber der Wind, den wir nicht sehen, der quält und biegt ihn, wohin er will. Wir werden am schlimmsten von unsichtbaren Händen gebogen und gequält.“

Der Jüngling erschrak. Warum?

„Aber es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume“, antwortet Nietzsche/Zarathustra. „Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, umso stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe – ins Böse.“

„Ja, ins Böse!“ rief der Jüngling. „Wie ist es möglich, dass du meine Seele entdecktest?“¹¹

„Wie ist es möglich, dass du *meine Seele entdecktest*?“ spricht der Jüngling. Eben dies, was sich in den Tiefen und Abgründen unserer Seele abspielt, das will die alte biblische Geschichte zur Sprache bringen und *entdecken*, aufdecken:

Von allen Bäumen im Garten Eden durfte der Mensch essen, heißt es da. Nur von einem nicht: Dem *Baum der Erkenntnis*. Seine Frucht war nicht etwa schädlich oder gar giftig. Im Gegenteil, auch sie war „gut zum Essen“. Es kann also etwas nach dem Urteil der leiblichen Sinne, der Phantasie und des Verstandes durchaus gut, ja als höchstes Gut erscheinen – und doch dem Menschen schaden.

Warum?

Weil es gegen Gottes Willen ist. Es ist die Übertretung des Gebotes, die das Unheil herbeiführt. Nun – wenn dieser Baum dem Menschen so gefährlich

¹¹ Friedrich Nietzsche, Werke Bd. 3, hg. von Karl Schlechta, München u. a. 1980, 307.

werden kann, warum stellt Gott ihn überhaupt erst in den Garten? Und wenn Er's tut, warum erlässt Er dann das Gebot, *nicht* davon zu essen? Ohne Verbot keine Übertretung! Es gab im Garten keinen Ort, den Adam nicht betreten, keinen Baum, von dem er nicht essen durfte. Warum diese Ausnahme? Diese Einschränkung? Welche Bedeutung hat sie? Oder ist es vielleicht gar keine Einschränkung, sondern in Wahrheit so etwas wie ein Zaun, um den Menschen vor sich selbst zu bewahren; ein Schutzschild, um ihm das kostbarste Gut zu erhalten, das er hat – *die Freiheit*?

Etwas scheint mir wichtig für das Verstehen:

Es geht in dieser alten Baum-Geschichte nicht um ein Geschehen in grauer Vorzeit, das von Adam und Eva erzählt. Es geht vielmehr um ein archetypisches, symbolhaftes Geschehen, das überhaupt keine Vergangenheit kennt, sondern nur *ewige Gegenwart*. Der „Baum des Lebens“ und der „Baum der Erkenntnis“ sind Bäume *in Adam selbst*, also in jedem Menschen, der da war und ist und sein wird. Jede/r von uns *ist* Adam.

Die beiden Bäume sind also Symbole im Vollsinn des Wortes, d. h., sie besitzen realen Gehalt und üben reale Wirkung aus: Der eine Baum führt zum Leben, der andere zu seelischem und leiblichem Tod. Gut und Böse, Leben und Tod – es gibt diese Polarität, diese Ambivalenz *im Menschen* von Urbeginn an.

Der Lebensbaum:

Nach dem Kirchenvater Augustin war es dem *Lebensbaum* eigen, nach Art eines Medikamentes den Zerfall des menschlichen Körpers zu verhindern und den Menschen auch gegen Krankheit und äußere Schädigungen gefeit zu halten. Gewöhnliche Nahrungsmittel und Getränke genügten zum normalen Aufbau des Organismus. Der Lebensbaum setzt da ein, wo andere menschliche Mittel versagen, indem er allein vollständige Erneuerung und Kräftigung hervorbrachte. Den Früchten des Lebensbaumes ist die Fähigkeit eigen, die Kräfte des Menschen stets zu erneuern.

Wäre Adam nicht gestorben, wenn er vom *Baum der Erkenntnis* nicht gegessen hätte? Er wäre auch gestorben, meint der jüdische Interpret Benno Jacob. „Auch ein Begnadigter müsste später doch einmal sterben.“¹²

¹² Jacob, Das erste Buch der Tora (s. Anm. 9) 94

Der Baum der Erkenntnis:

Das Gebot, vom Baum der Erkenntnis nicht zu essen, ist eine Grenzlinie *in* Adam, in seinem Innern. Und diese Grenzlinie soll der Mensch, wann und wo immer er auf dieser Erde lebt, nicht überschreiten.

Vielleicht fangen wir erst heute an, dieses Gebot ganz zu verstehen. In einer Zeit, in der dem Menschen (ohne Gott) nichts mehr unmöglich, sondern alles machbar erscheint, ist es, als rief uns der *Baum der Erkenntnis* zu:

Höre Adam! Wenn du Mensch bleiben und deine innere und äußere Freiheit und deinen Frieden erhalten und bewahren willst, dann darfst du nicht alles tun, wozu du fähig bist; nur weil du es tun *kannst*. Denn tust du alles, nur weil es machbar ist, wählst du nicht das Leben, sondern den Tod.

Mit anderen Worten: Dem Menschen wird ein Gebot gegeben, damit er wisse, dass nicht *er* Gott ist, sondern dass er einen Herrn und Schöpfer hat. Denn Mensch im ganzheitlichen Sinne ist „Adam“ nur, wo er den Willen Gottes tut und mit Seinem Wort übereinstimmt. Gottes Gebot ist also keine Einschränkung, sondern der Garant für die Freiheit und Menschlichkeit „Adams“. Im Grunde wird der Mensch jedes Mal aufs Neue (bildlich) aus dem Garten Eden vertrieben, wo er Gottes Gebot übertritt. Denn (wie gesagt) alles ist Heute. Nichts ist vergangen. Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis – sie sind in dir, Adam – seit Jahrtausenden, ja, von Anbeginn der Welt.

4. Der Mann mit den Bäumen

Vor vierhundert Jahren schrieb Montaigne in seinen Essais:

Ich misstrauere den Erfindungen unseres Geistes, unserer Wissenschaft und unserer Kunst, um derentwillen wir die Natur und ihre Lehren in den Wind geschlagen haben und in denen wir weder Maß noch Ziel zu halten wissen.¹³

Es ziemt sich nicht, unserer großen und mächtigen Mutter Natur die Ehre streitig zu machen. Wir haben die Schönheit und den Reichtum ihrer Werke mit unseren Erfindungen dermaßen überladen, dass wir sie ganz erstickt haben.¹⁴

Gibt es einen Weg aus diesem Dilemma? Wie kommen wir dahin, unseren wahren Reichtum zu entdecken?

„*Ehrfurcht*“ ist, auf ein Wort gebracht, der Weg, den uns die Bibel zeigt:

¹³ Michel de Montaigne, Essais, Zürich 1953/⁶1985, 579.

¹⁴ De Montaigne, Essais (s. Anm. 13) 231.

Ehrfurcht ist ein tiefes Wissen um die kreatürliche Würde aller Dinge und um ihren Wert für Gott. Sie ist der Anfang der Weisheit (vgl. Ps 111,10). Ehrfurcht lehrt uns das dankbare Staunen und die Achtung vor allem Gewachsenem in der Natur.

Einer, der darum wusste, war der Schriftsteller Jean Giono: Er erzählt einmal die *Geschichte eines Schafhirten* in den Cevennen, den er mehrfach zwischen 1913 und 1947 aufgesucht hatte. Dieser Hirte, der mit fünfzig Schafen in einer Einöde lebte, hatte erkannt, dass die Gegend aus Mangel an Bäumen absterben werde. Und da er, wie er meinte, nichts Wichtiges zu tun hätte, beschloss er, hier Abhilfe zu schaffen. Über Jahre pflanzte er Bäume in jener Einsamkeit und Einöde – Eichen, Buchen, Ahorne und Birken.

Dass das Land nicht ihm gehörte und er den Besitzer nicht kannte, focht ihn nicht an. Er versenkte Tausende von Eicheln mit größter Sorgfalt ins karge Erdreich. Auch um die Kriege hat er sich nicht gekümmert. Unbeirrt pflanzte er weiter. – Die Jahre vergingen, und ein Wald wuchs auf in einer Länge von elf und in einer Breite von drei Kilometern. Als andere den Wald entdeckten, schrieben sie sein Entstehen einer Laune der Natur zu. So kam es, dass niemand das Werk dieses Hirten störte. Später gab es eine Autoverbindung durch diese Gegend, Wasserkanäle wurden angelegt und Bauernhäuser gebaut, schreibt Giono, und dann erklärt er:

Wenn man sich vergegenwärtigt, dass dies alles von den Händen und dem Herzen dieses Mannes herrührte, ohne alle technischen Hilfsmittel, dann geht einem auf, dass die Menschen auch auf anderen Gebieten so schöpferisch sein könnten ...¹⁵

Das Tun dieses Hirten verbreitete Frieden um sich, stellt Giono fest. Nie habe er diesen Mann gebeugt oder zweifelnd gesehen, obwohl auch Rückschläge und Widerstände zu überwinden waren. Die aber brachten ihn nicht aus seinem Konzept. Er hatte *seinen* Weg zum Glück gefunden und durch sein Tun viele Menschen glücklich gemacht. Was aber gehört dazu, um dahin zu kommen und dieses Ergebnis zu erreichen?

Es braucht, meint Jean Giono, Beständigkeit, Eifer und Selbstlosigkeit. Es braucht, so der Schriftsteller, „Seelengröße“. Dieser Bäume pflanzende Mann glich im Grunde selbst einem Baum, der (um es mit Worten von Psalm 1 zu sagen), an Wasserbächen gepflanzt, seine Frucht bringt zu seiner Zeit.

Und noch einmal (zusammengefasst) Giono:

Wenn ich bedenke, dass ein einziger Mann mit seinen beschränkten physischen und moralischen Kräften genügt hat, um aus der Wüste dieses „Gelobte Land“ erstehen zu lassen, dann finde ich, dass trotz allem das Leben des Menschen wunderbar ist.¹⁶

¹⁵ Jean Giono, *Der Mann mit den Bäumen*, Zürich 1981, 17.

Wir werden auf dieser Erde niemals das Paradies erschaffen. Aber Selbstlosigkeit, Treue und Liebe zur Natur sind die sichtbaren Zeichen der kommenden Welt, ihre fruchtbringende Saat.

Dietrich Heyde Propst i. R. Norderstr. 22 D-24855 Jübek
--

¹⁶ Giono, *Der Mann mit den Bäumen* (s. Anm. 15) 31.

Forum

Der pädagogische Konstruktivismus Kersten Reichs – Impulse für die Praktische Theologie

1. Einleitung¹

Seit Mitte der 1990er Jahre wird in der Pädagogik ein Paradigma als Grundlage des Lernens und Lehrens angeregt diskutiert: der Konstruktivismus. Als Kerntheorem der Erkenntnistheorie gilt die Beobachterabhängigkeit allen Wissens. Dabei macht der Konstruktivismus über die Inhalte des Wissens keine Aussage, vielmehr beschreibt er als funktionale Erkenntnistheorie, wie Wissen zustande kommt. Das Paradigma ist über einzelne Disziplinen hinaus erfolgreich und beeinflusst u. a. die Kognitionswissenschaft, die Neurobiologie und die Medien- oder Systemtheorie.² Auch in der pädagogischen Diskussion entstehen unterschiedliche Theorien mit systemischen und epistemologischen Schwerpunkten.³

So vielfältig, wie sich die Diskussion zwischen den Disziplinen gestaltet, ist auch die innerpädagogische Debatte, und bis heute steht eine Systematisierung aus.⁴ Will man sich dem pädagogischen Konstruktivismus annähern, bietet sich eine Auseinandersetzung mit dem Kölner Erziehungswissenschaftler Kersten Reich an. Durch Reichs Hauptwerk „Die Ordnung der Blicke“ erfolgte eine umfangreiche Grundlegung seiner Spielart des Konstruktivismus.⁵ Darüber hinaus hat das Lehrbuch „Systemisch-Konstruktivistische Pädago-

¹ Dieser Aufsatz basiert auf einer Diplomarbeit, die im Sommersemester 2012 am Seminar für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster bei Prof. Dr. Reinhard Feiter eingereicht wurde.

² Für die epistemologische Grundlegung vgl. Siegfried J. Schmidt, Der Radikale Konstruktivismus. Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs, in: Siegfried J. Schmidt (Hg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt/M. 2000, 83–98. Für einen Überblick über die konstruktivistische Debatte vgl. Horst Siebert, Pädagogischer Konstruktivismus. Lernzentrierte Pädagogik in Schule und Erwachsenenbildung (Pädagogik und Konstruktivismus), Weinheim ³2005, 15.

³ Für die pädagogische Relevanz vgl. Ewald Terhart, Konstruktivismus und Unterricht. Gibt es einen neuen Ansatz in der Allgemeinen Didaktik?, in: Zeitschrift für Pädagogik 45 (1999) 628–647; Theo Hug, Die Paradoxie der Erziehung, in: Bernhard Pörksen (Hg.), Schlüsselwerke des Konstruktivismus, Wiesbaden 2011, 463–483; Kersten Reich, Wahrheits- und Begründungsprobleme konstruktivistischer Didaktik, in: Seminar Heft 1 (2004) 36.

⁴ Vgl. Stefan Neubert, Vom Subjekt zur Interaktion, in: Pörksen (s. Anm. 3) 398–410.

⁵ Kersten Reich, Die Ordnung der Blicke, 2 Bde., Neuwied 1998.

gik“ nicht nur die Ausbildung von PädagogInnen geprägt, auch werden seine Ansätze in der religionspädagogischen Debatte aufgegriffen.⁶

In der Praktischen Theologie beginnt die Auseinandersetzung mit dem konstruktivistischen Paradigma Mitte der Nullerjahre. Neben Aufsätzen mit Praxistipps zur Unterrichts- und Reihenplanung bemühen sich verschiedene AutorInnen darum, den pädagogischen Konstruktivismus theologisch aufzugreifen und weiterzuentwickeln. Zu nennen sind hier das Projekt Hans Mendls einer „Konstruktivistischen Religionsdidaktik“ sowie das von Mendl mit herausgegebene „Jahrbuch für Konstruktivistische Religionsdidaktik“. Eine Auseinandersetzung bietet die Zeitschrift „Transformationen“ von 2009, in der Klaus Kießling eine systemtheoretisch orientierte und phänomenologisch verantwortete Weiterentwicklung des Konstruktivismus im theologischen Kontext versucht. Darüber hinaus entsteht eine Habilitationsschrift von Norbert Brieden zum Thema in Bochum.⁷

Beobachtet man die Entwicklung eines pädagogischen Konstruktivismus hin zu seiner theologischen Rezeption, fällt zuerst eine starke Asymmetrie in der Publikationslage auf. Auf eine Fülle an Texten aus der Pädagogik, die sich auf unterschiedliche Ansätze aus Systemtheorie und Epistemologie beziehen, fallen mit den oben genannten Publikationen nur einige Versuche, den pädagogischen Konstruktivismus in seinen Grundlagen theologisch aufzugreifen. Dabei sieht sich die konstruktivistische Debatte aufgrund ihrer funktionalen Ausrichtung teilweise vehementer Kritik ausgesetzt. So bemerkt Monika Born, der Konstruktivismus sei mit einem klaren „Nein!“ abzulehnen, weitere AutorInnen äußern sich skeptisch.⁸ In diese Spannung hinein sind nun TheologInnen gestellt, die sich pädagogisch einerseits mit dem breit anerkannten konstruktivistischen Paradigma auseinandersetzen, andererseits in theologischen Kontexten Kritik oder Ablehnung der Theorie erfahren.

Dieser Aufsatz möchte in die Debatte einsteigen und einen Beitrag zur theologischen Weiterentwicklung leisten. Dazu wird in einem ersten Schritt der pädagogische Konstruktivismus Kersten Reichs in seinen Grundanliegen

⁶ Kersten Reich, *Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Einführung und Grundlagen einer interaktionistisch-konstruktivistischen Pädagogik (Pädagogik und Konstruktivismus)*, Weinheim 2010.

⁷ Vgl. Hans Mendl (Hg.), *Konstruktivistische Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch (Religionsdidaktik konkret 1)*, Münster 2005; Klaus Kießling, *Konstruktivistische Religionsdidaktik*, in: *Transformationen* 12 (2009) 30–82.

⁸ Monika Born, *Konstruktivismus in der Pädagogik und „im Trend“ der Zeit*, in: *Katholische Bildung* 104 (2003) 241–254, hier 251 [im Original fett]; weiterhin Thomas Feldmann, *Konstruktivismus hilft immer. Kritische Anmerkungen zu einer konstruktivistisch orientierten Religionsdidaktik*, in: *Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen Heft 3* (2009) 27f.

skizziert und auf Anknüpfungspunkte hin überprüft. In einem zweiten Schritt wird die theologische Debatte betrachtet, um von Reichs Theorie ausgehend Antworten auf theologische Fragestellungen zu finden. Ausgehend von Reich sollen auch andere AutorInnen thematisiert werden, die sich mit ähnlichen Zusammenhängen beschäftigen.

2. Kersten Reichs pädagogischer Konstruktivismus

Ein direkter Einstieg in Reichs konstruktivistischen Ansatz ist durch den Begriff der Wirklichkeitskonstruktion möglich. Dieser kann in die Begriffe „Wirklichkeit“ und „Konstruktion“ unterteilt werden.

2.1. Wirklichkeit

Der Begriff der Wirklichkeit spielt schon bei Ernst von Glasersfeld als geistigem Vater des sog. radikalen Konstruktivismus eine grundlegende Rolle. Wirklichkeit wird hier funktional als Summe der Strukturen verstanden, „die wir im Strom unserer alltäglichen Erfahrung herstellen, benutzen und aufrecht erhalten können“⁹. Im Gegensatz dazu zeige sich eine ontische Realität als Außen dem Beobachter nur dann, wenn seine Wirklichkeit an ihre Grenzen stoße. In der konstruktivistischen Tradition kann man also von einer Differenz zwischen Wirklichkeit als konstruierter Welt des Beobachters und Realität als ein unzugängliches, sich – wenn überhaupt – als Bruch zeigendes Außen sprechen.

Diesen dualen Begriff der Wirklichkeit erweitert Reich. Unter Berücksichtigung der Theorien Jacques Lacans erarbeitet er drei Facetten der Wirklichkeit: das Symbolische, das Imaginäre und das Reale.¹⁰

Das *Symbolische* ist der Teil der Wirklichkeit des Beobachters, der „Inhalte, Sinn, Bedeutsamkeiten“ festhält.¹¹ Grundlegend ist die Sprache, weiterführend z. B. die Kunst, die Wissenschaft oder die Religion. Dabei betont Reich die Kontingenz symbolischer Ordnung:

„Selbst unsere höchsten Symbolsysteme sind daher nicht das, was wir von ihnen erwarten: Monaden, Abgeschlossenheit, sichere Inseln im Strom vergänglicher Ereignis-

⁹ Ernst von Glasersfeld, *Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme*, Frankfurt/M. 1997, 194.

¹⁰ Vgl. die Auseinandersetzung Reichs mit Lacan in Reich, *Ordnung* (s. Anm. 5) I, 424–464.

¹¹ Reich, *Pädagogik* (s. Anm. 6) 74.

nisse, bewusste Rückzugsorte auf Dauer, sondern sie alle weisen als Versuche unscharfe Ränder, Grenzen, Risse usw. auf.“¹²

Durch unvorhergesehene Ereignisse und Brüche würden diese Ordnungen immer wieder angefragt. Dies gilt natürlich auch für einen wissenschaftlich ausformulierten Konstruktivismus selbst, der sich seiner eigenen Vorläufigkeit bewusst sein muss. Gleichzeitig muss der Beobachter, geworfen in Verständigungsgemeinschaften, sich diese Ordnungen aneignen, um als soziales Lebewesen überleben zu können.

Das *Imaginäre* bezeichnet ein emotionales Moment der Wirklichkeit und eröffnet Zugang zu den „Gefühlslagen, den Momenten des Lebendigen, die nicht direkten Laboruntersuchungen und eindeutiger Symbolik zugänglich sind“¹³. Hierunter versteht Reich dasjenige Begehren, das den Menschen antreibt und in seinem Ursprung vorsprachlich, vorsymbolisch und unbewusst ist. Jeder Versuch, ein solches Begehren symbolisch vermittelt einzuholen und festzuschreiben, bleibt hinter der ursprünglichen Erfahrung zurück. Eine besondere Rolle spielt das Imaginäre in der Begegnung mit anderen. Noch bevor eine symbolische und inhaltliche Kommunikation möglich ist, ist es das Imaginäre, das die Begegnung in Antipathien, Sympathien, Ablehnung oder Zustimmung bestimmt.

Das dritte Register der Wirklichkeit ist das *Reale*. Das Reale macht sich als negative Instanz dann bemerkbar, wenn unsere Wirklichkeit an ihre Grenzen stößt. Es ist wie ein Schwarzes Loch, das nichts enthält, „was wir schon wussten oder wollten“¹⁴. Das Reale zeigt sich im „Ja“ zum Heiratsantrag, dem Tod eines geliebten Menschen, dem unvorhergesehenen Scheitern, also in Erfahrungen, die wir symbolisch zwar immer einplanen können, die aber im Moment der Erfahrung das Symbolische durchbrechen. Damit verweist das Reale auf die eingangs benannte radikale Kontingenz symbolischer Sinn-systeme. Reich fordert gerade in der schulpädagogischen Arbeit eine stärkere Berücksichtigung des Realen als Grenze unserer eigenen Wirklichkeit, um einem Lehren und Lernen vorzubeugen, das sich in einen symbolischen Elfenbeinturm zurückzieht.

¹² Reich, *Ordnung* (s. Anm. 5) II, 465.

¹³ Reich, *Pädagogik* (s. Anm. 6) 84.

¹⁴ Reich, *Pädagogik* (s. Anm. 6) 103. Reich liegt hier näher an von Glasersfelds Begriff der Realität als an Lacans Begriff des Realen, um die Idee in die konstruktivistische Theorie einzupassen. Vgl. auch Reich, *Ordnung* (s. Anm. 5) I, 489.

2.2. Konstruktion

Die Konstruktion der Wirklichkeit des Beobachters erfolgt in sozialen und kulturellen Kontexten, die Reich als „Verständigungsgemeinschaften“ bezeichnet.¹⁵ Durch diese soziale Perspektive ermöglicht er eine Erweiterung des Konstruktionsbegriffs, die über eine rein subjektive Erfindung der Wirklichkeit hinausgeht: Neben der Konstruktion als Erfindung sieht er die Rekonstruktion als Entdeckung gemeinsamen Wissens und die Dekonstruktion als dessen Kritik und Verstörung. Dabei handelt es sich um drei Facetten der einen Wirklichkeitskonstruktion des Beobachters.

Aus der *Konstruktion* geht die Forderung hervor, Lernende selbst erfahren, experimentieren, ausprobieren zu lassen, die Bedeutung des Gelernten zu thematisieren und bei der Auswahl des Lernstoffes selbst bestimmen zu können. Dabei trägt das Symbolische zur Entwicklung eigener Ordnungs- und Sinnsysteme bei, das Imaginäre drückt sich in Begeisterung und Freude am Lernen aus und das Reale zeigt auf, wann die eigene Wirklichkeitskonstruktion an ihre Grenzen stößt.

Mit dem Schlagwort *Rekonstruktion* betont Reich, dass frühe konstruktivistische Theorien jede Art von Wissen als neue Erfindung deuten. Damit übergehen sie die alltägliche Erfahrung, dass Menschen diesem Wissen in Verständigungsgemeinschaften in Form symbolischer Ordnungen schon begegnen und verpflichtet sind, es zu rekonstruieren.¹⁶ Im Prozess der Rekonstruktion dieses Wissens fordert Reichs Ansatz, die dahinter liegende Motivation aufzudecken, also zu fragen, wie und warum es entstanden ist. Hier wird erneut die funktionale Ausrichtung des Konstruktivismus deutlich: Nicht „was“ gelernt werden soll, wird betont, sondern er stellt in den Mittelpunkt, „wie“ eine Konstruktion entsteht.

Inspiziert von der Philosophie Jacques Derridas entwickelt Reich die dritte Facette, die *Dekonstruktion*.¹⁷ Dabei ist die Annahme zentral, dass Sinn nicht im Rahmen einer Abbildtheorie in einer möglichst genauen Benennung eines Bezeichneten entsteht, sondern sich „über die Bewegung der Zeichenkette“, also im weitergehenden Spiel der Zeichen konstituiert.¹⁸ Daraus ergibt sich eine Vielzahl, eine Pluralität von Erzählungen, in die hinein der Beobachter gestellt ist und aus der er seine Wirklichkeit konstruiert. Gleichzeitig kann er mithilfe der Dekonstruktion aufdecken, wie bestimmte Sinnsysteme entstanden sind. Für die pädagogische Arbeit heißt dies nicht, eine destruktive

¹⁵ Reich, Ordnung (s. Anm. 5) I, 493f.

¹⁶ Reich, Ordnung (s. Anm. 5) I, 198.

¹⁷ Reich, Ordnung (s. Anm. 5) I, 128–130.

¹⁸ Wolfgang Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M. 1995, 255.

Grundhaltung gegenüber symbolischen Ordnungen einzunehmen, sondern diese zu verstören. Dies kann z. B. durch eine neu eingeführte Perspektive oder die Veränderung des zeitlichen und räumlichen Kontexts geschehen.

Insgesamt setzt der von Reich vertretene Konstruktivismus also auf einen sozial eingebetteten Begriff der Wirklichkeitskonstruktion unter Einfluss der Psychoanalyse Jacques Lacans in den Facetten des Symbolischen, des Imaginären und des Realen. Besonders das Reale bewusst in die Wirklichkeitskonstruktion zu integrieren und eine Auseinandersetzung mit ihm zu fordern, unterscheidet Reich von frühen Konstruktivisten wie Ernst von Glasersfeld. Die Wirklichkeitskonstruktion geschieht dabei in den Facetten der Konstruktion, Rekonstruktion und Dekonstruktion, wodurch die Kontextualität der Wirklichkeit des Beobachters noch einmal hervorgehoben wird.

3. Impulse für die praktisch-theologischen Debatte

Seit einigen Jahren versucht die Praktische Theologie, Modelle des pädagogischen Konstruktivismus in einem theologischen Koordinatensystem weiterzuentwickeln. Einige dieser Fragestellungen sollen im Folgenden aufgegriffen werden, um mit Reichs Theorie Antworten zu formulieren.

3.1. Der Ort Gottes im Rahmen des Konstruktivismus

Ein Vorwurf der Kritikerin Monika Born an den Konstruktivismus lautet: „[V]on Gott, göttlicher Offenbarung, von verbindlicher Moral, Gewissen oder Schuld ist nicht die Rede, natürlich auch nicht von Kirche“¹⁹. Born hat insofern Recht, als dass frühe konstruktivistische Ansätze sich nicht auf religiöse Themen beziehen. Daraus ist aber nicht abzuleiten, dass nach einer praktisch-theologischen Debatte diese Themen nicht integrierbar wären.

Dem Kritikpunkt, ob und wie Gott in der konstruktivistischen Theorie vorkommen kann, wird von Hans Mendl in einem ersten Vermittlungsversuch zwischen Praktischer Theologie und Konstruktivismus weitere Aufmerksamkeit geschenkt. Mendl sieht den Konstruktivismus als methodisches Rüstzeug von PädagogInnen, weil er danach fragt, wie vorgegebene Sinnsysteme von SchülerInnen gelernt werden und wie der Glaube von Menschen unter ihren jeweiligen Lebensbedingungen konstruiert wird. Dabei setzt Mendl den

¹⁹ Born, Konstruktivismus (s. Anm. 8) 150. Borns Kritik zielt darauf ab, dass durch den Konstruktivismus eine notwendige religiöse Verbindlichkeit einer Beliebigkeit Platz machte. Dem widerspricht überzeugend Norbert Brieden, Radikal heißt nicht beliebig. Der Konstruktivismus im Streit um die Wahrheit, in: Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 1 (2010) 165–179.

Schwerpunkt auf die Aspekte des Konstruktivismus, welche Reich unter den Begriffen des Symbolischen und der Rekonstruktion fasst, zudem bleibt die funktionale Ausrichtung der Theorie erhalten. Durch diese enge Deutung des Konstruktivismus im Bezug auf das pädagogische Geschehen ist es Mendl möglich, die Gottesfrage auszuklammern: Gott wende sich dem Menschen im „Apriori des Heilsangebots“ immer schon vor jeder Konstruktion zu.²⁰

Zu dieser Thematik äußert sich auch Norbert Brieden. In der ersten Skizze einer theologischen Beobachtertheorie versucht er, religiöse Erfahrung und ihre Reflexion darauf konstruktivistisch nachzuzeichnen.²¹ Brieden geht von einer mehrfach geordneten Beobachtung aus. Die Beobachtung erster Ordnung umfasst den Bereich des alltäglichen Erlebens und Erkennens. Eine Reflexion auf diese Erkenntnisbedingungen in der Beobachtung zweiter Ordnung macht darauf aufmerksam, dass dieses Wissen selbst schon beobachterabhängig ist. Wird die Beobachtung zweiter Ordnung hingegen nicht berücksichtigt und aus der Beobachtung erster Ordnung eine ontische Realität abgeleitet, kommt es zu dem, was im Konstruktivismus aus Perspektive der BefürworterInnen häufig als „naiver Realismus“ kritisiert wird.

Aus diesem epistemologischen Modell zieht Brieden theologische Konsequenzen. Einerseits sei durch die so begründete Beobachterabhängigkeit des Wissens eine göttliche, all-umfassende Position, also die Perspektive Gottes, vor „Usurpation durch den Menschen“ geschützt.²² Darüber hinaus lassen sich mit diesem Modell religiöse Erfahrungen deuten. Diese seien als den Menschen existenziell betreffende Ereignisse in der Beobachtung erster Ordnung anzusiedeln. Durch eine Reflexion in der Beobachtung zweiter Ordnung sei diese Ergriffenheit der Ursprungserfahrung relativiert. In einem letzten Schritt fordert Brieden im Rahmen einer zweiten Naivität, Ursprungserfahrung und Reflexion zusammenzudenken, wodurch ein Hang zu Grenzgängen und zur Überschreitung der Sprachfähigkeit entsteht.

Wenn Brieden von religiöser Erfahrung im Bereich erster Ordnung spricht, hat er zum einen repetierbare Erfahrungen im Gebet, im Gottesdienst, in Nächstenliebe im Blick. Darin ähneln seine Ausführungen denen Mendls. Bezieht man sich auf die Ausführungen Reichs, findet man hier die Facetten der Rekonstruktion und des Symbolischen. Darüber hinaus zeigt sich Gott aber auch als fremder Gott, der alle Erwartungen des Menschen „durch-kreuzt“.²³

²⁰ Hans Mendl, Ein Zwischenruf. Konstruktivismus, Theologie und Wahrheit, in: Mendl (Hg.), Religionspädagogik (s. Anm. 7) 177–187, hier 181f.

²¹ Brieden, Radikal (s. Anm. 19) 174–77.

²² Brieden, Radikal (s. Anm. 19) 175.

²³ Brieden, Radikal (s. Anm. 19) 179.

Hier liegt ein Gottesbegriff vor, der am Realen in Reichs Modell ansetzt und der menschliche Sinnsysteme dekonstruiert und perturbiert. Das Reale kann dann als Leerstelle im Symbolischen verstanden werden, in der Gott erfahrbar sein kann. Ob eine solche Erfahrung des Realen jedoch religiös gedeutet wird – mithilfe symbolischer Ordnungen wie Liturgie, Text und Tradition – liegt dann allein am Beobachter und daran, ob er Gottes Anspruch wahrnimmt oder sich ihm verweigert. Diese Perspektive auf das Reale schützt den Gottesbegriff und eine göttliche Perspektive: Nicht alles, was unsere Sinnsysteme sprengt, ist Wirken Gottes, aber wir können ihn in solchen Brüchen wahrnehmen.

3.2. Verbindliche symbolische Ordnungen im Konstruktivismus am Beispiel der Ethik

Der Vorschlag, Gottes Wirken im Realen zu verankern, lässt schnell eine Nachordnung des Symbolischen vermuten. Genau diesen Kritikpunkt benennt auch Born im Hinblick auf ethische Fragen, wenn sie betont, verbindliche Moral als symbolische Ordnung gebe es im Konstruktivismus nicht. Dabei steht Born nahe bei von Glasersfeld, der hervorhebt, der „Konstruktivismus kann keine Ethik produzieren“²⁴.

Dies ist jedoch nicht nur ein theologischer Diskussionspunkt, auch für die rein pädagogische Debatte spielt er eine Rolle. Unter anderem macht Frank Berzbach in seiner 2005 erschienenen Dissertation darauf aufmerksam, dass in der pädagogischen Rezeption des funktional ausgerichteten Konstruktivismus normative Gehalte, die nicht ursprünglich aus der Erkenntnistheorie stammten, mit einfließen.²⁵ Solche normativ verbindlichen Ausrichtungen des Konstruktivismus sind bei Reich z. B. die Emanzipation aller sowie politische Sprachfähigkeit, andere Autoren betonen Toleranz, Übernahme von Verantwortung sowie Liebe als Leitmotiv.²⁶ Die Pädagogik bediene sich bei der Integration des Konstruktivismus also gerade kulturell verhafteter symbolischer Ordnungen, aus denen sie die ethische Ausrichtung übernehme. Berzbach

²⁴ Glasersfeld, Konstruktivismus (s. Anm. 9) 335.

²⁵ Frank Berzbach, Die Ethikfalle. Pädagogische Theorierezeption am Beispiel des Konstruktivismus (Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung), Bielefeld 2005. Berzbach bezieht sich auf die Erwachsenenpädagogik Horst Sieberts. Die Studie wird von mehreren Seiten kritisch angefragt, vgl. die Rezensionen unter: http://www.die-bonn.de/esprid/dokumente/doc-2005/dollhausen05_02.pdf (letzte Einsichtnahme: 02.05.2013).

²⁶ Holger Burckhart – Kersten Reich, Begründung von Moral. Diskursethik versus Konstruktivismus – Eine Streitschrift, Würzburg 2000, 179; Holger Lindemann, Konstruktivismus und Pädagogik. Grundlagen, Modelle, Wege zur Praxis, München 2006, 192f.; Gerhard De Haan – Tobias Rülcker, Der Konstruktivismus als Grundlage für die Pädagogik (Berliner Beiträge zur Pädagogik 7), Frankfurt/M. 2009, 114.

formuliert: „Die Pädagogik bleibt in dieser Variante auf die Philosophie, Religion und Politik bezogen, wenn es um Werte, Moral und Normen geht.“²⁷

Auch wenn hier weiterer Diskussionsbedarf besteht: Im Kern ist diese Perspektive für die Religionspädagogik nicht neu. Immer wieder fällt hier der Begriff des gemäßigten Konstruktivismus, der betont, dass gerade nicht jede symbolische Ordnung der Beliebigkeit durch die Bezugnahme auf die konstruktivistische Epistemologie verfallt, sondern dass durch den kulturellen Rahmen bestimmte symbolische Ordnungen rekonstruiert würden.

Abstrahiert man vom Begriff der Ethik und überträgt diese Struktur auf den pädagogischen Konstruktivismus in der theologischen Debatte insgesamt, kann dadurch weiterhin der obige Vorschlag, die Gottesbegegnung im Realen zu verankern, gestützt werden. Zwar übersteigt die Erfahrung des Realen die Ordnung des Beobachters, dennoch werden in der Reflexion auf diese Erfahrung symbolische Ordnungen konsequent mit einbezogen. Somit wird eine radikal negativ-theologische Option abgemildert. Die Praktische Theologie kann es sich dann zur Aufgabe machen, Modelle zum Verhältnis von religiösen symbolischen Ordnungen wie Schrift und *Depositum fidei* und pädagogischem Konstruktivismus in Anlehnung an Berzbachs These zu entwickeln. Darüber hinaus kann sie diese Ordnungen in der praktischen Arbeit zur Rekonstruktion anbieten.

3.3. Konstruktivismus und Widerfahrnis

Ein drittes Problemfeld in einem theologisch entwickelten Konstruktivismus diskutiert Klaus Kießling.²⁸ Er bezieht sich auf einen systemisch zugespitzten Konstruktivismus. Diese Richtung der Theorie betont den Beobachter als abgeschlossenes, sich selbst erhaltendes und selbstreferentielles System, dem die Welt grundsätzlich unzugänglich ist. Sie ist stärker neurobiologisch geprägt als die kulturelle Perspektive Reichs, die sich auf die Philosophie Lacans stützt.

Ein Außen ist für diese Systeme in Form der Perturbation, des Anstoßes, von Belang, auf die es durch Anpassung der eigenen Wirklichkeit reagiert. Bei der Perturbation spielt eine mögliche ontische Beschaffenheit eines „Außen“ des Systems keine Rolle. So betonen Maturana und Varela: „Welche neuronale Aktivität durch welche Perturbationen ausgelöst werden, ist allein

²⁷ Berzbach, Ethikfalle (s. Anm. 25) 182.

²⁸ So z. B. Lindemann, Konstruktivismus (s. Anm. 26). Dieser Strang der Theorie wird aus der Perspektive der Neurobiologie eher von Maturana und Varela sowie von Luhmann auf sozialer Ebene betont. Merkmale dieser Ausformung eines Konstruktivismus sind u. a. die Selbstreferentialität, Selbsterhaltung und Selbsterzeugung von abgeschlossenen Systemen.

durch die individuelle Struktur jeder Person und nicht durch die Eigenschaften des perturbierenden Agens bestimmt“.²⁹ Letztlich handelt das System im Selbstaufbau auf Basis dessen, was schon als Wirklichkeit konstruiert worden ist und ist dabei kontinuierlich aktiv. Kießling problematisiert vor diesem Hintergrund: „Wenn *alles* Handlung ist, *widerfährt* uns nichts mehr.“³⁰

Hier bietet sich ein Perspektivwechsel an, da mit Reichs Konstruktivismus auf diese Ausgangslage reagiert werden kann. Erstens ist der Bereich des Symbolischen auf der Ebene der Verständigungsgemeinschaft für die von Kießling diskutierte Variante des Konstruktivismus weniger relevant. Reich hingegen betont die notwendige gesellschaftlicher Rekonstruktion symbolischer Ordnungen. Der Gedanke einer Widerfahrnis als Konfrontation mit symbolischen Ordnungen im sozialen Kontext ist für Reichs Konzept notwendig.

Zweitens betrachten beide Theorien die Ebene des Realen unterschiedlich. Bleibt bei der systemischen Variante die Perturbation als minimaler äußerer Anstoß stehen, so sieht Reich das Reale als sich zeigende Leerstelle, als Teil der eigenen Wirklichkeit. Er holt sie also in die Konstruktion des Beobachters hinein und fordert darüber hinaus, gerade diese Widerfahrnis zu suchen. Es geht also weniger um einen Unterschied zwischen dem Phänomen der Perturbation und des Realen als um ihren Stellenwert im Rahmen der jeweiligen Theorie. Auch beim Realen gilt nämlich, dass darauf die Konstruktionsarbeit des Beobachters folgt, eine Widerfahrnis ist jedoch Teil dieser Konstruktion.

Zusammengefasst bietet Reichs Theorie eine Möglichkeit, die Frage der Widerfahrnis im Konstruktivismus zu berücksichtigen: zum einen im Rahmen des Symbolischen, das eng an den Gedanken der Rekonstruktion gekoppelt ist, zum anderen in der Integration des Realen als Leerstelle in die eigene Wirklichkeitskonstruktion. Der Widerfahrnis wird hier ein Platz als zu suchende Größe in der Wirklichkeit des Beobachters eingeräumt.

3.4. Konstruktivismus und Phänomenologie nach Waldenfels

Kießlings Perspektivwechsel erfolgt allerdings nicht zwischen den unterschiedlichen konstruktivistischen Spielarten, vielmehr schlägt er eine phänomenologische Interpretation des Konstruktivismus vor. Greift man diesen Vorschlag auf, bietet sich die Auseinandersetzung des konstruktivistischen Ansatzes mit der Phänomenologie Bernhard Waldenfels' an.

²⁹ Humberto Maturana – Francesco Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München ⁴1992, 27.

³⁰ Kießling, *Konstruktivistische Religionsdidaktik* (s. Anm. 7) 62 [Hervorhebungen: im Original].

Der Konstruktivismus stellt in Anbetracht der Pluralität und Brüchigkeit symbolischer Ordnungen, wie bei Reich herausgestellt, die Frage nach den Entstehungsbedingungen, nach dem *Wie* der Erkenntnis. KritikerInnen wie Born wählen dagegen einzelne symbolische Ordnungen und deren Inhalt, ein *Was* der Erkenntnis, als verbindlichen Ausgangspunkt ihrer Perspektive. Waldenfels bezeichnet diese Spannung als Differenz zwischen Funktion und Fundament.³¹ Die Festlegung auf eine dieser beiden Positionen verschärft sich dadurch, dass symbolische Ordnungen als radikal kontingent auftreten und keine unbedingte Zustimmung erwarten können.³²

Allerdings wird bei Waldenfels die Dualität von Fundament und Funktion durchbrochen: In der alltäglichen Erfahrung sind Menschen fremden Ansprüchen ausgesetzt, auf die sie reagieren müssen. Besondere, außerordentliche Ansprüche erfordern dabei kreatives, erfinderisches Antworten, das nicht einfach in einer Rekonstruktion von schon vorhandenem Symbolischen aufgeht. Dabei beinhaltet die außerordentliche Antwort immer auch eine dekonstruktive Tendenz, da sie Bekanntes verändert und neu formuliert. Durch den Anspruch des Fremden müssen Antwortende somit kreativ werden und eigene Antwortmöglichkeiten entwickeln. Auch wenn in Bezugnahme auf bekannte symbolische Ordnungen erfunden ist, was geantwortet wird, so ist nicht erfunden, worauf geantwortet wird.

Eine Nähe zum Realen liegt im Anspruch des Fremden im *Worauf*. Waldenfels betont somit wie Reich die Möglichkeit des Einbruchs in die Wirklichkeit, die einerseits jeder Antwort vorausgeht, andererseits immer auf das Symbolische verwiesen ist. Offen bleiben muss hier, inwieweit die Durchbrechung der Spannung von Fundament und Funktion zur theologischen Weiterentwicklung des Konstruktivismus über eine Bezugnahme zum Realen hinaus dienen kann.

4. Abschluss

In der Auseinandersetzung mit der Theorie Kersten Reichs bieten sich einige Ansatzpunkte für theologische Fragestellungen. Besonders sticht das Reale als Facette der Wirklichkeit und als Einbruch in sie hervor. Das Reale kann theologisch als Ort der Gottesbegegnung interpretiert werden. Dadurch erhält das Modell zwar eine negativ-theologische Ausrichtung, ist aber im Prozess der Antwort auf die Erfahrung des Realen wiederum auf symbolische Ord-

³¹ Bernhard Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt/M. 2008, 194.

³² Waldenfels, *Grenzen* (s. Anm. 31) 52.

nungen verwiesen. Dies schließt die Möglichkeit der Widerfahrnis ein. Weiterhin ist der Konstruktivismus dieser Spielart explizit auf die Rekonstruktion kulturell gegebener symbolischer Ordnungen angewiesen. Dadurch werden z. B. Fragen der Ethik nicht ausgeblendet.

Die vorangegangene Untersuchung konnte einige Punkte aus den Texten zu Reichs pädagogischen Konstruktivismus ansprechen, in denen sich eine Analyse aber nicht erschöpft. Darüber hinaus bietet sein Hauptwerk „Die Ordnung der Blicke“ noch weitere theologische Anknüpfungspunkte. Einige der hier genannten Diskussionspunkte laden zu einer vertieften Auseinandersetzung ein. Nicht zuletzt steht eine weiterführende theologische Kritik von Reichs Konstruktivismus aus, auch weitere Fragen nach der Deutung des Konstruktivismus durch die Phänomenologie Waldenfels' oder nach der Rekonstruktion religiöser symbolischer Ordnungen sind offen.

An den letzten Punkt anschließend kann die Angewiesenheit eines pädagogischen Konstruktivismus auf religiöse, politische oder philosophische Inhalte diskutiert werden. Daran kann die Theologie anknüpfen und eine Möglichkeit der Verbindung von *Depositum fidei* und Heiliger Schrift als symbolische Ordnungen und pädagogischem Konstruktivismus diskutieren. Dabei wird sich die Spannung, die „unheimliche Schweben zwischen Ja und Nein“³³, zwischen Symbolischem und Realem auch in theologischen Modellen weiter fortsetzen.

Dipl.-Theol. Simon M. Harrich
Wissenschaftlicher Mitarbeiter
Seminar für Pastoraltheologie
Katholisch-Theologische Fakultät
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Hüfferstr. 27
D-48149 Münster
eMail: s.harrich(at)uni-muenster(dot)de

³³ Karl Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Lehmann, Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München 1984, 105–119, hier 105.

Was taugt die Lebenskunst?

Eine kritische Sichtung pastoraltheologischer Konzeptionen

1. Vom Interesse an der Lebenskunst

Das Interesse an Lebenskunst, wie es uns heute begegnet,¹ ist ein Phänomen, in dem sich die hohe Komplexität und Dichte des Alltags wie die globale Unübersichtlichkeit der Probleme und Lebensmöglichkeiten niederschlägt.² Es ist die Nachfrage nach Unterstützung, nach Anleitung und Lebenshilfe.³

Sind zunächst Erfolg im Beruf und Lebensqualität im Privaten zentrale Ziele eines großen Teils der unter dem Label „Lebenskunst“ firmierenden Literatur⁴, gibt es doch auch eine zweite große Zahl von Titeln auf dem Buchmarkt, die Lebensqualität weniger als Sache des Managements, sondern weisheitlich-spirituell zum Thema macht. Zu diesem Segment tragen auch Autorinnen und Autoren bei, die sich ausdrücklich auf den christlichen Glauben als Quelle beziehen.⁵ Es handelt sich um das Angebot einer medialen Form geistlicher Begleitung, die ganz offensichtlich nachgefragt wird.

Es liegt von daher durchaus nahe, Pastoraltheologie als Lehre von der Lebenskunst zu entwickeln. Einen solchen Vorschlag hat Albrecht Grözinger

¹ Nach Otto Ladendorf, in seinem Historisches Schlagwörterbuch von 1906, ist Lebenskunst ein von Friedrich Schlegel geprägtes „Schlagwort“. Vgl. <http://www.textlog.de/schlagworte-lebenskunst.html>. Tatsächlich haftet der Lebenskunst etwas Romantisch-Sehnsüchtiges an. Vgl. dazu auch Rolf Schieder, Seelsorge und Lebenskunst, in: Wilfried Engemann (Hg.), Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile, Leipzig ²2009, 377–389, hier 381.

² So auch Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung (stw 1385), Frankfurt/M.1998, 9.

³ Vgl. zutreffend Peter Bubmann – Bernhard Sill, Einleitung, in: Peter Bubmann – Bernhard Sill (Hg.), Christliche Lebenskunst, Regensburg 2008, 9–19, hier 12.

⁴ Über Jahre hinweg erschien auf dem Internetportal sueddeutsche.de jeden Dienstag eine Kolumne, die die Frage variantenreich beantwortete. „Lebenskunst ist Erfolgswissen“ heißt es in einer die Einsichten und Ratschläge zusammenfassenden Ausgabe vom 2. Juni 2010. Autor der Kolumne war Stefan F. Gross. Er leitet nicht nur das Gross Erfolgs-Colleg in München, sondern hat auch ein Buch unter dem Titel: Die Kunst der Leichtigkeit. Die 15 wichtigsten Lebenskunst-Strategien für mehr Erfolg und Lebensqualität, München ²2007, veröffentlicht.

⁵ Vgl. Meinrad Walter, Lebenskunst im Taschenbuchformat. Erfolgsautoren erobern den religiösen Buchmarkt, in: Herder-Korrespondenz 57/2003, 506–510.

schon 1999 gemacht.⁶ Peter Bubmann hat diesen Vorschlag zwischenzeitlich wohl am weitesten umgesetzt und Lebenskunst zum Leitbegriff seiner Praktischen Theologie gemacht.⁷

In fünf Grunddimensionen kirchlichen Handelns hat Bubmann „Lebens- und Lernfelder christlicher Lebenskunst“ ausgemacht. So bezeichnet er die *Leiturgia* als die Kunst, „Gott und seine geschichtliche Offenbarung wahrzunehmen und darauf mit eigenen Ausdrucksmitteln zu antworten“; die *Martyria* als die Kunst, das Evangelium weiterzugeben; die *Koinonia* als Kunst, „Gemeinschaft zu entwickeln, zu pflegen und den kommunikativen Austausch über Glauben und Leben zu gestalten“; die *Paideia* als Kunst der Persönlichkeitsentwicklung und Tugendbildung; die *Diakonia* als Kunst der „Zuwendung zum notleidenden Anderen, des Helfens und der Lebensbegleitung.“⁸

Der Nachfrage nach Anleitung und Hilfestellung analog wurden Ansätze zur Thematisierung von Lebenskunst in der wissenschaftlichen Praktischen Theologie bislang vor allem in der Seelsorgelehre und der Religions- bzw. Gemeindepädagogik verfolgt. Diese will ich im Folgenden ausführlich darstel-

⁶ Vgl. im Bezug auf Palmers Pastoraltheologie als *prudentialia pastoralis* Albrecht Grözinger, Pastoraltheologie als Lehre von der Lebenskunst, in: Dietrich Neuhaus – Andreas Mertin (Hg.), *Wie in einem Spiegel ... Begegnungen von Kunst, Religion, Theologie und Ästhetik* (Arnoldshainer Texte 109), Frankfurt/M. 1999, 279–283. Das Motiv nimmt die ihm gewidmete Festschrift im Titel auf. Vgl. David Plüss – Tabitha Walter – Adrian Portmann (Hg.), *Im Auge des Flaneur. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst* (Christentum und Kultur 11), Zürich 2009.

⁷ Der Lebenskunstbegriff Bubmanns ist allerdings nicht scharf gefasst. Erscheint Lebenskunst hier als Oberbegriff des kirchlichen Handelns, wird sie an anderer Stelle als Teil der Poietik von der Ästhetik und der Katharsis, dem selbstkritischen Diskurs, unterschieden. Vgl. Peter Bubmann, *Freiheit wahrnehmen – die ästhetische Dimension christlicher Lebenskunst*, in: Hans-Richard Reuter – Heinrich Bedford-Strohm – Helga Kuhlmann – Karl-Heinrich Lütcke (Hg.), *Freiheit verantworten*, FS Wolfgang Huber, München 2002, 504–516, hier 510: „Glaube und christliche Freiheit entwickeln sich [...] in der Wahrnehmung des heiligen Gottes und seiner Taten (Aisthesis), in der Vorstellung und Darstellung des eigenen Gottesbildes und seiner Konsequenzen für die Lebenskunst (Poiesis) und in der freien, interpretierenden und wertenden Kommunikation über diese Formen von Wahrnehmung und Gestaltung in der Gemeinschaft der Gottsuchenden und Glaubenden (Katharsis).“ Im Ganzen seiner Arbeiten ist Lebenskunst jedoch als Oberbegriff zu begreifen, der gerade den Aspekt der Wahrnehmung umfasst.

⁸ Vgl. Peter Bubmann, *Lebenskunstbildung – ein Prospekt*, in: Lars Bednorz – Olaf Kühl-Freudenstein – Magdalena Munzert (Hg.), *Religion braucht Bildung – Bildung braucht Religion*. FS Horst F. Rupp, Würzburg 2009, 75–77, hier 73f. – Auch Thomas Erne hat in seinen Überlegungen zur Theologie der Lebenskunst gefragt, ob nicht „Lebenskunst eine Kategorie [...] für die Sozialgestalt von Kirche“ insgesamt sein könne. „Immerhin beruhte der anfängliche Erfolg des Christentums wesentlich auf der Durchsetzung eines Lebensstils [...].“ Thomas Erne, *Die Kunst der Aneignung in der Aneignung der Kunst. Lebenskunst als Thema der Theologie im Anschluß an Kierkegaard*, in: Neuhaus – Mertin (Hg.), *Wie in einem Spiegel* (s. Anm. 6) 231–247, hier 247.

len.⁹ Dabei geht es mir um die Frage, ob sich der Begriff der Lebenskunst wirklich als pastoraltheologischer Leitbegriff eignet.

Insofern diese theologischen Beiträge zur Lebenskunst in aller Regel Bezug auf Wilhelm Schmid nehmen,¹⁰ werde auch ich mich zunächst Wilhelm Schmidts Philosophie der Lebenskunst zuwenden. In Auseinandersetzung mit dieser Konzeption werden das Profil einer möglichen Theologie der Lebenskunst und ihre Grenzen zu diskutieren sein.

2. Lebenskunst als autonome Selbstsorge

Wilhelm Schmidts auflagenstarke Grundlegung zur Philosophie der Lebenskunst mag ebenso Teil des Phänomens wie seiner Durchdringung sein,¹¹ aber auch damit stellt sie zweifellos einen Referenzentwurf dar, gerade auch im Kontext der breiten populären Literatur zur Sache.

Neben Gerd Achenbach¹² ist Wilhelm Schmid ein wirkmächtiger Vertreter konsultatorischer Philosophie.¹³ Auf fachwissenschaftliche Kritik an seiner Philosophie kann ich hier nicht

⁹ Jürgen Gohde stellt auch die Theologie des 2005 verstorbenen Münchener Praktischen Theologen und Diakoniewissenschaftlers Michael Schibilsky unter dem Gesichtspunkt der Lebenskunst vor, als eine alltägliche und zeitbedingte Lebenskunst. Vgl. Jürgen Gohde, *Theologie als Theorie der Lebenskunst. Michael Schibilskys Vermächtnis in Kirche und Diakonie*, in: *Praktische Theologie* 41/2006, 180–186. Auch Thomas Klie – Martina Kumlehn – Ralph Kunz (Hg.), *Praktische Theologie des Alterns (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 4)*, Berlin 2009, stellen ihre Reflexionen eigenständig in den Horizont der Lebenskunst. Vgl. die Einleitung: *Religionsgerontologie und Lebenskunst. Zur Praktischen Theologie des Alterns*, in: ebd. 1–4. Vgl. darin auch von Ralph Kunz, *Weisheit. Konzepte der Lebensklugheit*, in: ebd. 155–205. Im von Wilhelm Gräßl und Birgit Weyel herausgegebenen Handbuch *Praktische Theologie, Gütersloh 2007*, findet sich das Stichwort innerhalb der Artikel *Leben, Medien, Mensch, Kirchenbau und Kirchenmusik* (letzten genannter Artikel von Peter Bubmann). Benachbarte Stichworte sind etwa *Lebensbewältigung, Lebensführung, Lebensgestaltung*. Die Rede von der Lebenskunst zeigt hier jedoch Züge eines Jargons.

¹⁰ Wenngleich selten ausführlicher. Vgl. so auch Martina Kumlehn, *Blickwechsel, Gestaltfindung, Experiment und Übung. Lebenskunstkonzepte als Herausforderung einer Religionspädagogik im Spannungsfeld von Ästhetik und Ethik*, in: *ZPT* 3/2009, 262–276, hier 268.

¹¹ Jedenfalls gilt das für seine Veröffentlichungen zur Umsetzung der Lebenskunst, die aber Teil des Programms sind. Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 50.

¹² Auf diesen bezieht er sich kurz in: Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991, 30.

¹³ Vgl. den Art. „Praxis, Philosophische“ von (Achenbachs Doktorvater) Odo Marquard, in: *HWP* VII, 1307f.

näher eingehen.¹⁴ Ein Teil der Kritik ist Reaktion auf die polemischen Spitzen gegen die von Schmid als „Fachphilosophie“ apostrophierte Wissenschaft. Diese habe – so Schmidt eben doch sehr pauschal – die Frage nach der Lebensführung zurückgewiesen.¹⁵ Zum anderen betrifft die Kritik Probleme der von Schmid selbst als „quasi transzendental“¹⁶ charakterisierten Methodik seiner Philosophie in der Nachfolge Foucaults.¹⁷ Hier geht es um die Angemessenheit der Interpretation und die Möglichkeit der Rezeption verschiedener philosophischer Konzepte, die wenig trennscharf verknüpft und aufgenommen werden; seien es die antiken Philosophien von den Sophisten bis Aristoteles und weiter von den Kynikern über die Epikureer zur Stoa, sein Bezug auf Kant und, im Blick auf seine experimentelle Lebenskunst, dann der Bezug auf Montaigne, von dem er die Essayistik als gegenwärtig angemessene Haltung des Lebens in seiner modernen Wahlfreiheit entlehnt. Diese deutet er wiederum mit Heidegger und Sartre existentialistisch, läßt sie mit dem Pathos Kritischer Theorie auf und bleibt dabei doch im Grundton pragmatisch gestimmt, was (auch) auf den philosophischen Laien recht kühn wirkt.

Schmidts Lebenskunstphilosophie versteht sich als reflektierter Ausdruck der Selbstsorge. Es geht ihm um mehr als um technische Optimierung und Effizienzsteigerung in der Bewältigung von Aufgaben. Es geht ihm auch nicht um die Anpassung und letztlich Aufgabe des eigenen Lebens an konventionelle Vorgaben, sondern gesellschaftskritisch pointiert¹⁸ um den „Übergang von der Norm zur Form, in der Möglichkeiten des Lebens wahrgenommen werden, die sich in der Geschichte und interkulturell bieten. Jenseits der christlich-pastoralen und dann säkular-staatlichen Machtausübung.“¹⁹ Selbstsorge statt Seelsorge und Selbstsorge statt moderner (sozialstaatlicher) Entsorgung, die Schmid als (unklugen) Versuch deutet, jede Sorge los zu werden.²⁰ Jeder Mensch soll sich um sich selbst sorgen, Künstler seiner selbst sein, gänzlich Subjekt sein.²¹

¹⁴ Diese ist kondensiert in: Wolfgang Kersting – Claus Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst* (stw 1815), Frankfurt/M. 2007.

¹⁵ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 27.

¹⁶ Schmid hat sich eben die Klärung der „Grundbestandteile“ der Lebenskunst vorgenommen, „die im jeweiligen historischen und kulturellen Kontext die Bedingungen ihrer Möglichkeit darstellen und deren konkrete Ausgestaltung den Individuen überlassen bleiben muss“ (Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* [s. Anm. 2] 11).

¹⁷ Vgl. Wilhelm Schmid, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt/M. 1987, und Schmid, *Auf der Suche* (s. Anm. 12).

¹⁸ Vgl. Schmid, *Auf der Suche* (s. Anm. 12) 373.

¹⁹ Schmid, *Auf der Suche* (s. Anm. 12) 375.

²⁰ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 249. Hier wirkt sich auch Schmidts Heidegger-Rezeption aus. Vgl. in unserem Zusammenhang zur Vorstellung von eigentlicher und uneigentlicher Sorge die Heideggerkritik von Rolf Schieder, *Seelsorge und Selbstsorge*, in: Uta Pohl-Patalong – Frank Muchlinsky (Hg.), *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrtausend*, Hamburg 1999, 102–112, hier 108f.

²¹ Vgl. Schmid, *Auf der Suche* (s. Anm. 12) 385.

Es geht Schmid um die Autonomie des Selbst und die Suche nach Sinn. Dies ist das wesentliche Anliegen seiner Lebensberatung, die Antwort auf vier Fragen zu geben sucht: (1.) Wer bin ich? (2.) Wie verstehe ich mein Leben? (3.) Welche Bedeutung hat das Wählen? (4.) Was ist zu tun?²²

2.1. Wer bin ich?

Ich bin ich selbst. Dass ich als Person eine Beziehung zu mir selbst habe, macht Selbstgestaltung möglich und nötig. Nicht als spielerisches, postmodernes „Existenzdesign“²³, sondern als „Neubegründung der *Ethik*“²⁴ angesichts des Anderen.²⁵

Ich bin ich selbst im Kontakt immer auch mit anderen und dadurch in einem permanenten Veränderungsprozess begriffen. Schmid versteht das Selbst als Kristallisationspunkt eines Beziehungsfelds. Ich bin selbst in der Relation zwischen Ich und Anderen.²⁶ Als Sorge kennzeichnet Schmid dieses Verhältnis. Sorglosigkeit wäre Gleichgültigkeit des Selbst gegen sich.

2.2. Wie verstehe ich mein Leben?

„Vom Standpunkt des Selbst aus eröffnet sich ein Blick quer durch die Vielfalt der Phänomene [...] – alles gewinnt unter dieser Perspektive allmählich Nähe und Ferne, Zusammenhang und Dimension [...]“²⁷

Das mag heute so und morgen anders sein im Prozess der Selbstfindung oder Selbstbildung, der nie an sein Ende kommen kann.

„Niemand kann sich jemals anheischig machen, die Phänomene und Merkwürdigkeiten des Lebens vollkommen zu verstehen, aber der Sinn des Verstehensprozesses

²² Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 90–92.

²³ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 103.

²⁴ Im Sinne der Selbstbegrenzung moderner Freiheit. Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 100 [Hervorhebung: im Original].

²⁴ Im Sinne der Selbstbegrenzung moderner Freiheit. Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 100 [Hervorhebung: im Original].

²⁵ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 239ff: Das Subjekt der Lebenskunst und seine Beziehung zu Anderen.

²⁶ Anstelle statischer Identität denkt Schmid das prozessoffene Konzept der Kohärenz, das dem Umstand Rechnung trägt, „dass Subjekte, fern davon, identisch mit sich zu bleiben, unentwegt Andere sind, verändert von den Begegnungen mit Anderen und Anderem“ (Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* [s. Anm. 2] 252). „Die Kohärenz ist Ausdruck der Selbstmächtigkeit des Subjekts, die nicht mit ‚Selbstbeherrschung‘ verwechselt werden darf; sie ist gleichsam die demokratische Verfassung des Selbst in seinem Inneren wie nach Außen hin.“ Ebd. 257.

²⁷ A.a.O., 292

liegt nicht darin, an ein Ende zu kommen, sondern die Zusammenhänge operabel, das Leben somit lebbar zu machen.“²⁸

Lebenskunst ist eben jene Reflexion von Erfahrung, die „dem Subjekt der Lebenskunst dazu (dient), Selbstmächtigkeit zu erlangen“²⁹ – und das grundlegend dadurch, dem Leben Sinn zu geben.³⁰

Leben lernen ist also ein Bildungsprozess mit dem Ziel der Erweiterung des Horizonts auf dem Weg praktischer Erfahrung, mehr als durch Wissen.³¹ Lebenskunst wird dann also als Lebenshilfe in der Ermutigung zu einem essayistischen Stil verstanden, in Versuchen, auf andere Gedanken zu kommen, gleichermaßen vorsätzlich wie zufällig.³² Denn um *andere Gedanken* geht es, nicht um bestimmte. Weil inhaltliche Bestimmungen zentraler Begriffe wie des Glücks oder des Guten nach Schmid solche sind, „über die die Individuen letztlich selbst zu befinden haben.“³³

Ist das alles nur eine Frage des Geschmacks? Schmid verwendet den Begriff der Schönheit zur evaluativen Beschreibung des Lebens: „Schön ist, was als *bejahenswert* erscheint“³⁴, bezogen nicht auf den Moment, sondern auf das Ganze des Lebens.³⁵

Ist dieser Begriff, das Leben zu verstehen, zunächst noch scheinbar formal gefasst, so wird er in der globalen Steigerung doch mit einem Bild bestimmt: dem Bild unserer Erde aus der universalen Perspektive des Alls als dem Inbegriff des Schönen. Es bietet – in seiner Gefährdung – auch die letzte oder höchste Motivation für Schmid's Lebenskunst. Die Sorge für das Leben auf dem Planeten erhält durch den Blick von außen auf den Planeten seinen letzten Grund.³⁶

²⁸ Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 295

²⁹ Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 301.

³⁰ Durch die Klärung von Zusammenhängen, durch kongeniales, divinatisches Verstehen. Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 294.

³¹ Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 315.

³² Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 363.

³³ Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 93.

³⁴ Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 168 [Hervorhebung: im Original].

³⁵ Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 169.

³⁶ Vgl. Schmid, Philosophie der Lebenskunst (s. Anm. 2) 399ff. – „Eine reflektierte Lebenskunst, die diesen Namen verdient, kann sich jedenfalls nicht mehr in der Pflege privater Gärten erschöpfen. Unwiderruflich ist die Erde selbst zum Garten geworden, zu einem Garten aber am Rande des Abgrunds; der Mensch, jeder einzelne, kann diesen Garten kultivieren, darin besteht seine Lebenskunst.“ Ebd. 460.

2.3. Welche Bedeutung hat das Wählen?

Durch Wahlakte wird die Lebenskunst praktisch. Die Wahl gilt Schmid als der fundamentale Ausdruck der Selbstmächtigkeit.³⁷ Schmid spricht jedoch auch von einer „unhintergehbaren“ Fundamentalwahl, die „einleuchtenden Gründen ihr Gewicht [verleiht].“ Er beschreibt sie paradox als „passive Wahl“,³⁸ als ein „sich wählen lassen von Träumen“, die der wählerischen Lebensführung Kriterien liefert.³⁹

Eine naheliegende Verbindung zwischen diesem Traumbild und dem Inbegriff der Schönheit als einem Leitbild wird von Schmid nicht bedacht, wohl deshalb, weil sich dann die unbedingte Autonomie des Subjekts nicht durchhalten ließe.⁴⁰ Jedenfalls ist Schmid bemüht, die Kriterien, die sich aus der *unhintergehbaren* Fundamentalwahl ergeben, zu unterlaufen, indem er sie nicht wesentlich nennt. Sie passt nicht in sein essayistisches oder experimentelles⁴¹ Konzept: „Im Zweifelsfall sind Ziele und Zwecke experimentell zu setzen, um sich im Verlauf der damit gemachten Erfahrungen über ihre definite Bestimmung klar zu werden.“⁴² Die Autonomie des Selbst wird gegen die Einsicht in die Fundamentalwahl betont. Es ist dieser Punkt, an dem die Distanz deutlich wird, die Schmid zu (offenbarungs-)theologischem Denken einzunehmen bemüht ist. Denn auch Religion ist für Schmid eine Sache der Wahl.⁴³

2.4. Was ist zu tun?

Die Zeit des Lebens ist recht zu gebrauchen;⁴⁴ d. h. durch „Erweiterung des geistigen Horizonts“ sollen Möglichkeiten des Lebens kreativ erschlossen werden.⁴⁵

³⁷ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 192.

³⁸ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 216f.

³⁹ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 76.

⁴⁰ Vgl. zur Bedeutung von Träumen Peter Bubmann – Georg Langenhorst, „Und ist doch rund und schön“. Gottes(t)raum und Lebenskunst, in: Eckart Liebau – Jörg Zirfas (Hg.), *Schönheit. Traum-Kunst-Bildung*, Bielefeld 2007, 61–81, hier 71: „Wer nicht zu träumen wagt, beschneidet den eigenen Lebenshorizont. Deshalb sieht die Bibel in Träumen ein Zeichen der endzeitlichen Begabung durch den Heiligen Geist.“

⁴¹ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 361ff.

⁴² Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 217f.

⁴³ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 61f.

⁴⁴ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 355.

⁴⁵ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 356 und 72. – Schmid empfiehlt vor allem „negativ“ zu denken. „Die Stärke des Negativdenkens besteht darin, tief genug zu gründen, um auch das Positivdenken noch mit umfassen zu können [...] Wenn des Negative, das er befürchtet und voraussichtlich wirklich eintritt, trifft ihn dies nicht unvor-

Die kluge⁴⁶ Wahl der Möglichkeiten unterscheidet Schmid vom kalkulatorischen Konzept der *rational choice*. Schmid geht es um die Ausbildung eines Gespürs in Entscheidungssituationen, eine „sensible Wahl“⁴⁷, die organischer Natur („Leib gewordenes Wissen“) ist.⁴⁸ Und wo bildet man ein solches Gespür aus? Zum Beispiel in der Schule. Schmid begrüßt das Fach Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) und lobt seine Konzeption, die seines Erachtens der Tatsache Rechnung trägt, „dass die didaktische Vorgehensweise mindestens so wichtig ist wie das Spektrum der Lernfelder und deren inhaltliche Ausgestaltung, denn ihr obliegt es, den Freiraum zu schaffen, in dessen Rahmen die Heranwachsenden ihre Fragen stellen und auf freimütige Weise antworten erörtern können.“⁴⁹ Erziehungswissenschaft nennt er als Leitdisziplin für solchen Unterricht⁵⁰ – und natürlich die Philosophie.⁵¹

Die Abgrenzung Schmidts vom Christentum wird hier noch einmal greifbar. Seine Lebenskunst ist ein Gegenentwurf zur christlichen Seelsorge und Erziehung, die die autonome Selbstsorge der antiken Philosophie in Heteronomie verkehrt habe.⁵²

bereitet und das Leben geht weiter [...] Wer auf diese Weise negativ denkt, wird also entweder bestätigt oder erlebt nur Gutes; wer dagegen auf herkömmliche Weise positiv denkt, kann böse Überraschungen erleben.“ Ebd. 382.

⁴⁶ Vgl. zur Klugheit Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 221ff.

⁴⁷ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 205.

⁴⁸ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 300.

⁴⁹ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 322.

⁵⁰ Zur Problematik eines eigenständigen Lernens von Lebenskunst äußert sich der Pädagoge Jörg Zirfas allerdings kritisch, „weil diese keine spezifischen Inhalte aufweist, die man pädagogisch-intentional, planmäßig strukturiert und wissenschaftsorientiert an einer curricularen Sachlogik ausrichten kann.“ Jörg Zirfas, In *Schönheit leben und sterben*, in: Liebau – Zirfas, *Schönheit* (s. Anm. 40) 239–268, hier 263.

⁵¹ Vgl. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 323.

⁵² „Das Subjekt der Sorge wurde der Seelsorger, zum alleinigen Objekt seiner Sorge wurden die Seelen der ihm Anvertrauten.“ Schmid, *Philosophie der Lebenskunst* (s. Anm. 2) 248. – Angesichts dieser von Foucault übernommenen Interpretation von *Pastoralmacht* vgl. aber Schieder, *Seelsorge und Lebenskunst* (s. Anm. 1) 383ff. Schieder weist gegen Schmid darauf hin, dass „der Gegensatz vom hellen, lebensbejahenden, der Schönheit und der Selbstsorge zugewandten Griechentum und dem dunklen, lebensverneinenden, dem Leiden und der Selbstnegation verpflichteten Christentum eine Erfindung der Moderne [ist]. Der Erfolg des Christentums bestand ja gerade darin, platonische Philosophie und stoische Ethik integriert und transformiert zu haben.“ Ebd. 379.

3. Lebenskunst in Seelsorge und Gemeindebildung

3.1. Sinnsorge und Lebensberatung

Wie für Schmid ist auch für den emeritierten Gießener Religionspädagogen und Logotherapeuten Wolfram Kurz das Bejahenswerte des Lebens zentral.⁵³ Kurz geht davon aus,

„dass der Mensch sich als jemand erleben will, dem etwas wichtig ist, dem etwas an etwas liegt; der leidenschaftlich nach etwas verlangt. Aus diesem Grund will er nicht nur Erfüllung, er will auch das Begehren oder anders: Er will sich immer wieder auch in aller Leidenschaftlichkeit als einen erleben, der begehrt. Wären alle Wünsche erfüllt, im Nu, wie im Märchen, hätte das Begehren keinen Anhalt mehr.“⁵⁴

Weiter steht auch in seiner Konzeption von Lebenskunst als Anleitung zu einem glückenden Leben das Selbst-Verstehen im Mittelpunkt. Lebenskunst versteht Kurz als bestimmtes Lebenkönnen, denn „die Wurzel von Kennen heißt soviel wie ‚geistig vermögen, wissen, verstehen‘“⁵⁵.

„Der Mensch fragt: ‚Wer bin ich?‘; und indem er so fragt, fragt er nach dem Worumwillen seiner Existenz, in das er einwilligen könnte, weil es ein erfülltes Leben in Aussicht stellte.“⁵⁶

Kurz bemisst diese Erfüllung formal daran, ob das gelebte Leben der „essentiellen Deutung der je eigenen Existenz“⁵⁷ entspricht und also „Grund zur Freude“ bietet.⁵⁸ Das ist das Kriterium für die Handlungswahl. Hier zeigt sich nun aber ein wesentlicher Unterschied zu Schmid. Denn eine Theologie der Lebenskunst wird sich in ihrer Beantwortung der Frage „Was ist der

⁵³ „Ich nehme diesen hochdifferenzierten Prozess des Lebens wahr und erlebe, dass er im Ganzen gut ist, dass ich im Ganzen ein erfülltes, ein reiches Leben lebe. Und genau diese Güte, dieser Reichtum, diese Erfüllung spiegeln sich in mir als Glück.“ Wolfram Kurz, Glück und Lebenskunst. Philosophische und psychologische Anmerkungen zum Thema ‚Glück‘, in: Wolfram Kurz (Hg.), Die Kunst, sinnvoll zu leben. Vorlesungsreihe an der Universität Gießen zum Universitätsjubiläum, Tübingen 2008, 190–208, hier 200.

⁵⁴ Kurz, Glück und Lebenskunst (s. Anm. 53) 196.

⁵⁵ Wolfram Kurz, Religionspädagogik und Lebenskunst, in: Kurz (Hg.), Die Kunst, sinnvoll zu leben (s. Anm. 53) 9–25, hier 12: „Nur in dem Maße, in dem ein Mensch das Leben und im Leben sein Leben versteht, nur im Maße solche Verstehens wird er sein Leben auch bestehen; vielleicht sogar gekonnt bestehen.“

⁵⁶ Wolfram Kurz, Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe. Strukturen einer sinnorientierten Konzeption religiöser Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und der Logotherapie V.E. Frankls (Arbeiten zur Religionspädagogik 3), Göttingen 1987, 153.

⁵⁷ Kurz, Ethische Erziehung (s. Anm. 56) 41.

⁵⁸ Kurz, Ethische Erziehung (s. Anm. 56) 174.

Mensch?“ „von den Sinn eröffnenden Interpretamenten der Bibel leiten lassen.“⁵⁹

Die religionspädagogische Aufgabe sieht er entsprechend darin, Menschen „charakterprägende Wegbegleitung“ anzubieten.⁶⁰ Religionspädagogik wird hier in einem umfassenden Sinn zur Seelsorge im Angebot des Glaubens als einem Leitbild, „das als Regulativ im Prozess der Lebensbewältigung in Form von Lebensgestaltung dient und in dem sich der Mensch in seiner potentiellen Menschlichkeit wahrnimmt.“⁶¹ An die Stelle des Raisonnements tritt in Kurz' religionspädagogischem Konzept darum die Meditation, und zwar mit dem Ziel, Erfahrungen zu ermöglichen, in denen „Sinn aufgeht“⁶². Als christlicher Theologe hat Kurz hierbei das Beispiel Jesu vor Augen, als Einladung, sich frei darauf einzulassen „und – gleichsam im Experiment – eine andere Lebenspraxis aus eigener Erfahrung (kennen) zu lernen.“⁶³

Allerdings ist auch Kurz' Konzeption nicht frei davon, Lebenskunst weniger als geschenkte Möglichkeit denn als eine Lebensleistung zu begreifen, das Leben glücken zu lassen.⁶⁴ Der logotherapeutische Ansatz Viktor Frankls, dem Kurz verpflichtet ist und den er in einer seelsorglichen Religionspädagogik fruchtbar machen will, steht in einer nicht restlos auflösbaren Spannung zur Theologie.⁶⁵ Das Gelingen des Lebens wird hier eben abhängig gemacht von der Fähigkeit zu einer sinnvollen Lebensführung.⁶⁶ Das Gelingen des Le-

⁵⁹ Wolfram Kurz, *Theologie der Lebenskunst. Der Zusammenhang von Glaube und Lebensführung*, in: Kurz (Hg.), *Die Kunst, sinnvoll zu leben* (s. Anm. 53) 209–226, hier 216.

⁶⁰ Ziel der pädagogischen Unterstützung ist eine „biophilie Persönlichkeiten“ (Fromm), die „ebenso sorgsam mit den anderen wie mit sich umgeht.“ Wolfram Kurz, *Absichtlichkeit und Absichtslosigkeit im Zusammenhang pädagogischen Handelns*, in: Kurz (Hg.), *Die Kunst, sinnvoll zu leben* (s. Anm. 53) 27–37, hier 36. Vgl. weiter Kurz, *Theologie der Lebenskunst* (s. Anm. 59) 223.

⁶¹ Kurz, *Ethische Erziehung* (s. Anm. 56) 39.

⁶² „Sinn geht auf, sofern das sinnsucherische Subjekt ins potentiell Sinn gewährende Phänomen eingeht, es von innen her schaut, nachdem es sich mit ihm und es mit sich vereinigt hat. Solche Vereinigung ist im Prinzip Liebe.“ Kurz, *Ethische Erziehung* (s. Anm. 56) 276. Das ist der Beitrag der religiösen Erziehung zur Schule, deren Zweck es ist, Leben zu lehren. Vgl. Kurz, *Religionspädagogik und Lebenskunst* (s. Anm. 55) 12.

⁶³ Kurz, *Ethische Erziehung* (s. Anm. 56) 239.

⁶⁴ Vgl. *Religionspädagogik und Lebenskunst* (s. Anm. 55) 16 und auch 18.

⁶⁵ Vgl. hierzu Michael Roth, „Bundesgenosse“ des christlichen Glaubens? Überlegungen zu Existenzanalyse und Personentheorie Viktor Emil Frankls, in: *International Journal of Practical Theology* 7/2003, 61–85.

⁶⁶ Siehe Kurz, *Glück und Lebenskunst* (s. Anm. 53) 204: „Was der psychisch gesunde Mensch will, ist eine sinnvolle Lebensaufgabe. Realisiert er sie, dann stellt sich das Glück im Sinne einer erfreulichen subjektiven Befindlichkeit als Epiphänomen ein, gleichsam von selbst. Sinn im Sinne Frankls aber ist immer am Aufforderungscharakter der jeweiligen Lebenssituation orientiert. Deshalb der von Frankl immer wieder artikulier-

bens wird theologisch demgegenüber als ein Glücken verstanden und also im Horizont der Gnadenlehre verhandelt werden müssen.⁶⁷

Neben Kurz hat sich besonders Wilfried Engemann, Professor für Praktische Theologie in Münster, mit dem Thema Lebenskunst in der Seelsorge beschäftigt. Engemann ist daran interessiert, die pastorale Rede in Verkündigung und Seelsorge zu konkretisieren. Dazu trägt die Rezeption des Themas Lebenskunst bei:

„Wenn Lebenskunst in den Focus seelsorgerischer Beratung gerückt wird, wird [...] der Frage, wie der einzelne als Christ sein Leben in verantworteter *Freiheit* führen kann, ein besonderes Gewicht beigemessen.“⁶⁸

Neben Tröstung und Zuspruch (von Vergebung) wird die pastoraltheologisch in den letzten Jahrzehnten marginalisierte Dimension der Lehre betont. Sie soll zur Lebensführung befähigen.⁶⁹ Die Entdeckung der Lebenskunst könnte

te Hinweis: man solle sich nicht immer nur fragen, was man vom Leben erwarte. Man solle sich vielmehr fragen, was *das Leben* von einem jetzt erwarte.“

⁶⁷ Vgl. dazu Konrad Stock, Glück und Gnade, in: Konrad Stock, Die Gegenwart des Guten. Schriften zur Theologie (Marburger Theologische Studien 96), Marburg 2006, 263–269. Vgl. aus der Literatur zur Lebenskunst auch Schieder, Seelsorge und Lebenskunst (s. Anm. 1) 389, der auf die Erwählungslehre verweist als Ort „den Zwang zur Selbstwahl theologisch [...] aufzuheben.“

⁶⁸ Wilfried Engemann, Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, online unter: http://egora.uni-muenster.de/fb1/pubdata/Engemann_12_Lebenskunst_als_Beratungsziel.pdf, 10 (zuletzt eingesehen am 01.10.2013) [Hervorhebung: im Original] [auch in: Michael Böhne – Friedrich Wilhelm Lindemann – Bettina Naumann – Wolfgang Ratzmann (Hg.), Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge, FS für Jürgen Ziemer zum 65. Geburtstag, Leipzig 2002, 95–125].

⁶⁹ In treffender Polemik bezeichnet Engemann es als ein „grundsätzliches theologisches wie philosophisches Problem der evangelischen Durchschnittspredigt“, dass sie dem Hörerinnen und Hörer „nichts zu tun“ gibt. Er „*darf* kommen, *darf* glauben, *darf* hoffen, *darf* vertrauen [...] ohne dass ihm [...] geholfen würde, sich ein Urteil darüber zu bilden, was er aus welchen Gründen tun und lassen *sollte*. Gleichzeitig wird die Wirkung des Evangeliums von der Fähigkeit der Hörer abhängig gemacht, das ‚Geschenk‘ ‚nun auch anzunehmen‘, sich ihm ‚ihm nur zu öffnen‘, es sich ‚einfach schenken zu lassen‘, wodurch die Predigt gegen ihren Wortlaut eine paradoxerweise ausgesprochen gesetzliche Note erhält. Jenseits solcher Strategien käme es darauf an, den Einzelnen als Subjekt seines Glaubens und Lebens ernst zunehmen und ihm auch durch die Predigt zu helfen, seinen Spielraum wahrzunehmen, im Beziehungsgefüge des Lebens seinen eigenen Part zu erkennen und mit guten Gründen die notwendigen ‚Ja, Ja‘ und ‚Nein, Nein‘ (Mt. 5,37) seines Lebens zu bilden.“ Wilfried Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: ThLZ 129 (2004) 9, 875–896, hier 896. Vgl. veranschaulichend das auf Predigten Engemanns basierendes Buch: Wilfried Engemann, Aneignung der Freiheit. Essays zur christlichen Lebenskunst, Stuttgart 2007.

dazu führen, die Lehre und auch die Ethik als Dimensionen pastoraler Praxis aus der Verengung auf eine auf Heilung fixierte Seelsorge herauszuholen.⁷⁰

Indem die Seelsorge Unterstützung bei der Lebensführung bietet, dient sie der Autonomie des Subjekts.⁷¹ Seelsorge, die damit am Anliegen der konsultatorischen Philosophie teilhat, ereignet sich für Engemann darum besonders im Modus der Beratung.⁷² „Lebenskunst“ ist das *praktische* Ziel eines Beratungsprozesses, in dem es zunächst darum geht, zu erkunden, *was es im konkreten Fall zu können gilt*. Engemann nennt dies die „schöpferische Ebene“, an die sich die „technische Ebene“ der Beratung anschließt. Die Leitfrage hier ist *„Wie soll ich das, was es zu können gilt, zuwegebringen?“* Die dritte Ebene ist die Ebene der *Fertigkeit*: [...] *Wie kann ich das, was es zu können gilt, besonders gut können?“*⁷³

Im Vergleich mit Kurz ist auffällig, dass die Dimension des Sinns keine besondere Rolle spielt. Engemann ist der Überzeugung, dass weniger der Sinn als der Zweck des Lebens in der Beratung Thema wird:

„Nicht *damit* sein Leben Sinn *bekommt*, soll der Rats[u]chende dieses und jenes vollbringen, sondern *weil* sein Leben einen Sinn *hat*, der nicht durch die Summe oder Qualität von Einzelleistungen gebildet wird, soll und kann er sich dann auch bestimmten Zwecken stellen.“⁷⁴

Solche Beratung unter der Voraussetzung von Sinn dient der Autonomie des Ratsuchenden⁷⁵ argumentativ, indem sie ihn mit evangelischen Einsichten unterstützt, mit einer – wie Engemann sagt – „Weisheit besonderer Art“⁷⁶, deren Plausibilität durch den christlichen Kontext vermittelt wird. In diesem Rahmen aber erfährt der Ratsuchende Zu-Mutungen⁷⁷ im Denken und Handeln.⁷⁸

⁷⁰ Vgl. Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium (s. Anm. 69) 885f., zur Ausblendung der Lehrdimension von Predigt und Seelsorge.

⁷¹ Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium (s. Anm. 69) 892.

⁷² Als „Willensarbeit“, vgl. Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium (s. Anm. 69) 891ff.

⁷³ Engemann, Lebenskunst als Beratungsziel (s. Anm. 68) 15 [Hervorhebungen: im Original].

⁷⁴ Engemann, Lebenskunst als Beratungsziel (s. Anm. 68) 24 [Hervorhebungen: im Original].

⁷⁵ Vgl. – den Heteronomie-Vorwurf abweisend – Engemann, Lebenskunst als Beratungsziel (s. Anm. 68) 106f.

⁷⁶ Vgl. zum „didaktischen Gebrauch“ des Evangeliums zur Entdeckung von Möglichkeiten des Lebens Engemann, Lebenskunst als Beratungsziel (s. Anm. 68) 113. Vgl. ausführlich Wilfried Engemann, Das Lebenswissen des Evangeliums in seinem Bezug zur Seelsorge, in: Engemann, Handbuch (s. Anm. 1) 467–473.

⁷⁷ Keine Ratschläge. Vgl. Hermann Timm, C'est la vie. Das Evangelium als ABC religiöser *Lebenskunst*, in: Pastoraltheologie 85 (1996) 204–210, hier 209.

⁷⁸ „Je klarer der Gesprächsgang strukturiert ist, je stimmiger sich die Elemente Begegnung, Bewusstmachung, Irritation und Vermittlung einander ergänzen, umso offenkundiger sind

Außer Engemann hat sich auch Rolf Schieder poimenisch mit dem Konzept der Lebenskunst befasst. Der Begriff der Sorge bietet ihm hierzu, im sachlichen Widerspruch zur Philosophie der Lebenskunst, die Brücke. Seelsorge ist ihm die „Sorge um das Selbstsein-Können“ des Einzelnen und ist es mittels eines befreienden „Selbstverendlichungsangebots“ durch Glauben:

„Der Mensch wird Selbst, indem er sich in Gott gründet. Das klingt nach fremdbestimmter Unterwerfung und fatalistischer Hinnahme von Gegebenem. Gerade darum aber geht es nicht. Richtig ist, daß der Glaube als das Sich-Gründen in Gott dem Menschen eine Grenze setzt. Diese Grenze ist jedoch insofern befreiend, als sie das verzweifelte Nicht-man-selbst-sein-Wollen begrenzt. Glaube ist dann die Fähigkeit, zur eigenen Endlichkeit zurück zu finden [und sie eben auch aushalten zu können, K. H.]“⁷⁹

3.2. Lebenskunstbildung in Gemeinde und Schule

Über das Konzept einer die Dimension der Lehre betonenden Beratung kommen wir zur *Lebenskunstbildung*. Peter Bubmann hat die Gemeindepädagogik „als Anstiftung zur Lebenskunst“ beschrieben.⁸⁰ Er schließt seine Überlegungen zur Lebenskunst an Wilhelm Schmidts Grundlegung an.⁸¹ Allerdings bekommt mit dem christlichen Glauben als Bezugsrahmen menschliche Gemeinschaft bei Bubmann einen anderen und größeren Stellenwert als in der Philosophie Schmidts. „Grund und Inhalt der Lebenskunst“ ist auch für Bubmann die Freiheit. „Weil christliche Freiheit [...] aber immer sogleich kommunikative [...] Freiheit ist, gehört zur Wahrnehmung und Gestaltung christlicher Lebenskunst der Dialog und die Gemeinschaft notwendig mit dazu.“⁸² Diese Interpretation der Gemeinde als Kommunikationsgemeinschaft ist wichtig zu beachten. Anderenfalls könnte Bubmanns Konzept leicht unter

die Zumutungen, die sich aus ihm [dem seelsorglichen Gespräch, K. H.] ergeben.“ Engemann, *Lebenskunst als Beratungsziel* (s. Anm. 68) 123.

⁷⁹ Schieder, *Seelsorge und Selbstsorge* (s. Anm. 20) 111.

⁸⁰ Peter Bubmann, *Gemeindepädagogik als Anstiftung zur Lebenskunst*, in: *Pastoraltheologie* 93 (2004) 99–114. – Auch Engemann bezeichnet die Gemeinde als einen „höchst privilegierten Lernort für die Kunst zu leben.“ Engemann, *Lebenskunst und das Evangelium* (s. Anm. 69) 887. Weiter: „Mit ihrer Reflexions- und Gesprächskultur, mit ihrer Kultur gemeinsamen Lebens und ihren spezifischen Vorstellungen von einer *ars vivendi et moriendi* hat die Gemeinde keine schlechteren Voraussetzungen als die antiken Philosophenschulen, Ort der Einübung in die Lebenskunst zu sein.“ Ebd.

⁸¹ „Angesichts der notwendig individuellen Brechung von Glück und einem als ‚gut‘ erfahrenen Leben ist [...] beherzt der Grundcharakter der philosophischen Lebenskunst aufzugreifen. Es geht immer um die Eröffnung von *Möglichkeitsräumen*, um das Vorstellen verschiedener *Lebensoptionen* und die Vermittlung von Techniken, sich der eigenen Lebensweise zu vergewissern.“ Bubmann, *Lebenskunstbildung* (s. Anm. 8) 75:

⁸² Bubmann, *Anstiftung* (s. Anm. 78) 11.

den Heteronomie-Vorwurf Schmidts fallen. Die Gemeinde ist der Ort, an dem die Fragen „Wer bin ich?“, „Wie verstehe ich mein Leben?“, „Was ist zu tun?“ gestellt, besprochen und beantwortet werden. So ist Gemeindepädagogik als „Anstiftung zur Lebenskunst“ zu verstehen. Sie will – das verbindet Bubmann mit Engemann – der Anleitung im christlichen Leben Raum geben.⁸³

Der die christliche Freiheit orientierende Horizont ist das Reich Gottes. Deshalb muss die Lebenskunstbildung grundlegend auf die Entwicklung eines Sinnes für das Reich Gottes zielen.⁸⁴ Bubmann will zur Entwicklung dieses Sinnes die „Religionshaltigkeit der Alltags-, Pop- und Medienkultur“ fruchtbar machen, soll die Gemeindepädagogik doch „Menschen dazu anleiten, ihrer Bestimmung – theologisch gesprochen: ihrer Freiheit als Geschöpfe und Kinder Gottes – gerecht zu werden“⁸⁵. Weil diese aber nirgends anders als im eigenen Leben entdeckt werden kann, bekommen die Alltagserfahrungen der Menschen einen entsprechend hohen Stellenwert.

„Gemeindepädagogische Bildungsprozesse suchen die religiöse Identität *im Alltag* zu entfalten. Es geht um gelebten Glauben, um *christliche Lebenskunst*, die zum Glauben als Wahrnehmungs-, Deutungs- und Orientierungsvermögen, sowie zur Gestaltungsfähigkeit christlichen Lebensstil im Alltag stimulieren möchte.“⁸⁶

So kann Bubmann christliche Lebenskunst als Form der Nachfolge verstehen.⁸⁷

Insofern die Schule ein Raum ist, für das Leben zu lernen, scheint es naheliegend, das Thema Lebenskunst auch in den Religionsunterricht zu tragen.⁸⁸ Dazu gibt nach Peter Bubmann jetzt Martina Kumlehn Anregungen. „Gerade wenn es um Erstbegegnung mit Religion in der Schule geht, muss diese unter den Bedingungen des Unterrichts [...] als umfassende Lebensform und Lebensdeutung ansichtig werden, die kein Winkeldasein beabsichtigt, son-

⁸³ Vgl. Bubmann – Sill, Einleitung (s. Anm. 3) 9.

⁸⁴ Nah bei seinen Erlanger Kollegen in der Pädagogik, Eckart Liebau und Jörg Zirfas, sieht Bubmann Bildung als einen ästhetischen Prozess an, der auf „Wahrnehmung, Sinn-Imagination, spielerische Kreativität, rituelle und festliche Verdichtung des Lebens [angewiesen ist]“. Bubmann, Freiheit (s. Anm. 7) 510.

⁸⁵ Bubmann, Freiheit (s. Anm. 7) 10.

⁸⁶ Bubmann, Anstiftung (s. Anm. 80) 10 [Hervorhebungen: im Original]. – Vgl. zum Ansatz einer Alltagsdogmatik Birgit Weyel, Den Sinn ausdrücklich machen. Skizzen zum unabschließbaren Projekt der Alltagsdogmatik, in: Dietrich Korsch – Lars Charbonnier (Hg.), Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags, Göttingen 2008, 399–405. Auf S. 400 stellt Weyel den Bezug zur Lebenskunst ausdrücklich her.

⁸⁷ Vgl. Bubmann – Sill, Einleitung (s. Anm. 3) 15.

⁸⁸ Zumal dann, wenn der Lebenskunstbegriff in der evangelischen Jugendarbeit – im Unterschied zur kulturellen Jugendbildung – kaum eine Rolle spielt. Darauf weisen Bubmann – Langenhorst, „Und ist doch rund und schön“ (s. Anm. 30) 71 hin.

dern auf umfassende Lebensgestaltung zielt“⁸⁹, betont Kumlehn und fordert, Schülerinnen und Schüler sollten „[ein Gespür] für religiöse Phänomene durch sensible Wahrnehmungsschulung entwickeln, indem ihnen überraschende, irritierende, zur Überprüfung des eigenen Selbstverständnisses anregende Perspektivenwechsel angeboten werden.“⁹⁰ Hier begegnen uns die *anderen Gedanken* wieder, um die es Wilhelm Schmid geht, der Versuch des Neuen. Dem möglichen Heteronomie- und letztlich Indoktrinationsvorwurf begegnet Kumlehn, indem sie gewissermaßen konstruktivistisch betont, dass wohl „die ‚Versuchsanordnung‘ didaktisch vorgegeben [wird]“, dass jedoch – und das ist als Korrektur an Schmid's Auffassung von Religionsunterricht herauszustellen – „sowohl die Selbstdeutungsmuster als auch die eingespeisten religiösen Deutungsmuster sich in den Aneignungsprozessen in der Regel so [verändern], dass der Ausgang der Begegnung [...] nicht schon im Vorhinein klar ist.“⁹¹

4. Lebensdeutung und -führung aus Glauben

4.1. Keine Spielerei

Im Unterschied zur Philosophie der Lebenskunst wird nicht die Souveränität des Selbst, sondern die endliche, konkrete, bestimmte Freiheit des Menschen theologisch herausgestellt.⁹² Dieser Erkenntnis der Geschöpflichkeit entspricht es auch, dass Leben mehr als Gabe denn als Aufgabe begriffen wird.

In solchem theologischem Realismus geht es grundlegend um die Wahrnehmung bestimmter Freiheit. Diese Wahrnehmung ist eine Sache zunächst der *Aisthesis*, nicht der Praxis. Es ist überhaupt nichts weiter zu tun. Das Selbst findet sich selbst vor, muss sich nicht schaffen. Es *kann* sein Leben gestalten. Im Rahmen seiner endlichen Freiheit. Endlich im Sinne von Begrenztheit, damit aber auch im Sinne bestimmter und nicht beliebiger Möglichkeiten. Diesen Möglichkeiten gilt die Aufmerksamkeit der theologischen Bemühungen um Lebenskunst durch Lebenshilfe im christlichen Glauben. Die Theologie der Lebenskunst will dazu beitragen, dass Menschen ihre Freiheit

⁸⁹ Kumlehn, Blickwechsel (s. Anm. 10) 274.

⁹⁰ Kumlehn, Blickwechsel (s. Anm. 10) 275.

⁹¹ Kumlehn, Blickwechsel (s. Anm. 10) 276.

⁹² „Die Perfektionierung des Menschen nun durch den Menschen selbst verweigert sich der Anerkennung seines Bedingtseins, seines Verdanktsein Stattdessen schwingt sich der Mensch nun dazu auf, wie Gott sein und die Schöpferrolle übernehmen zu wollen.“ Stephan Goertz – Magnus Striet, Ein Gott der Lebenden! Systematisch-theologische Überlegungen zum Gelingen endlichen Lebens, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 19 (2004) 391–408.

zunächst entdecken und ihr dann handelnd entsprechen können.⁹³ Das gibt Kurz in seiner Betonung der Bedeutung des Sinnerlebens am Beispiel Jesu recht, unterstreicht die Wichtigkeit der Meditation bzw. von Wahrnehmungsübungen, zu denen Bubmann auffordert, den „verborgenen Sinn“, die *religiösen Dimensionen des Alltags*⁹⁴ zu entdecken. Aber auch bei Engemanns Konzept der Beratung in den praktischen Wahlsituationen ist der christliche Glaube, der Zuversicht und Zumutung begründet (Sinn wahrnehmen hilft), bestimmend. Lebenskunst ist theologisch eben „mehr als das Verstehen des Lebens oder das Einhalten bestimmter Lebensregeln aus dem Lebenswissen der Menschheit“. Sie ist „Lebensorientierung aus der Kraft spiritueller Vollzüge, Weisheit aus Heilserfahrung.“⁹⁵

Problematisch erscheint mir allerdings die Zuspitzung der Lebenskunst auf das Spiel zu sein, wie sie in der Konzeption Bubmanns angelegt ist. Mag im Spiel die christliche Freiheit auch ihre Vollendung finden, in der Gebrochenheit der Existenz aber kann es doch nur die spielerische Antizipation einer verheißenen Zukunft sein.⁹⁶ Wichtig ist darum, dass Bubmann die Bedeutung des Nächsten in diesem Zusammenhang nicht aus den Augen verliert: „In christlicher Lebenskunst gehören Spiel und Lebensstil zusammen: Das Spiel mit den Symbolen des Heiligen und ein Lebensstil der Zuwendung zum anderen Menschen, zum Fremden allzumal.“⁹⁷

⁹³ Die Lebenskunstbildung zielt auf einen Habitus, „der es erleichtert, den je eigenen Weg christlicher Lebenskunst zu finden und auch konstruktiv mit Scheitern und Schuld umzugehen.“ Bubmann, Lebenskunstbildung (s. Anm. 8) 76.

⁹⁴ Vgl. dazu etwa Korsch – Charbonnier (Hg.), *Der verborgene Sinn* (s. Anm. 86) oder Kristian Fechtner – Gotthard Fermor – Uta Pohl-Patalong – Harald Schroeter-Wittke (Hg.), *Handbuch Religion und Populäre Kultur*, Stuttgart 2005.

⁹⁵ Beide Zitate Bubmann – Sill, Einleitung (s. Anm. 3) 19.

⁹⁶ Vgl. den sehr lesenswerten Beitrag von Harald Schroeter-Wittke, *Spielen und Improvisieren*, in: Bubmann – Sill (Hg.), *Lebenskunst* (s. Anm. 3) 113–119, hier 114: Die Frage nach Ernst und Wirklichkeit „wird zu Recht von denen gestellt, denen übel mitgespielt wird.“ Weiter meint Schroeter-Wittke im Blick auf Gen 3: „Aus dieser Geschichte – nämlich der Vertreibung aus dem Paradies – kommen wir in diesem Leben nicht heraus. Seitdem sind wir fundamental aufs Improvisieren angewiesen.“ Ebd. Die Grenze des Spiels ist eben da erreicht, wo es keine Regeln gibt bzw. diese gebrochen werden. Da geht es dann um mehr als darum, dass sich Spielverderber selbst ausschließen (so ebd. 116). Improvisation ist die Notlösung, die Not nicht immer wenden kann. Doch „in Christus setzt sich Gott selbst aufs Spiel. Dieses riskante Spiel endet am Kreuz, welches ja auch als Ort des Spielens überliefert ist: Die Soldaten würfeln um das Gewand Jesu“ (ebd. 118).

⁹⁷ Bubmann, *Anstiftung* (s. Anm. 78) 6.

Der Ernst des Lebens darf nicht ausgeblendet werden. Ja, er muss konzeptionell stärker berücksichtigt werden.⁹⁸ Nicht jede/r kann sich ein schönes Leben machen, weil wir eben nicht selbstgenügsam sind, sondern angewiesen sind auf Glück: auf das Glück der Liebe, der Gesundheit, auf das Glück zur rechten Zeit am rechten Ort zu sein.

Folglich wird ein theologischer Lebens-Kunstbegriff unbedingt daran zu erinnern haben, „dass das Gelingen diese Kunstwerks nicht selbstverständlich ist [...] Der ‚Kairos‘ des Gelingens eines künstlerischen Prozesses [...] ist nicht garantierbar und offensichtlich auch nicht allein den Fähigkeiten des ‚Lebenskünstlers‘ zuzuschreiben.“⁹⁹ Ohne Berücksichtigung dieser Begrenzung unserer Möglichkeiten der Lebensführung taugt „Lebenskunst“ nichts.

Richtig ist: „Die Kunst, mit den Unabwägbarkeiten und Schicksalsschlägen des Lebens gelassen und getrost umgehen zu können“, ist notwendig zu üben.¹⁰⁰ Nur ist dazu im Vorliegenden doch recht wenig gesagt. Deshalb sei in dieser Zusammenschau von theologischen Versuchen, Lebenskunst zum Leitbild der Seelsorge und Gemeindepädagogik zu machen, ein weiterführender Hinweis auf das Konzept der Lebensdeutung von Gert Hartmann gegeben. Dieses hat im Lebenskunst-Diskurs bislang keine Beachtung gefunden.

Seelsorge soll Hartmann zu Folge der geschöpflichen Freiheit dienen helfen. Mit Engemanns Konzept verbindet Hartmann die Alltagsorientierung seiner Seelsorge.¹⁰¹ Hartmann geht es jedoch besonders darum, Erfahrungen geschöpflicher Abhängigkeit in ihrer Ambivalenz ernst zu nehmen und die Widersprüchlichkeit unserer Lebenserfahrung zwischen dem freudvollem Genuss und den stets mitlaufenden Sorgen des Lebens zu thematisieren. Hartmann will dazu anleiten, die Dinge „so zu sehen, wie sie sind“¹⁰². Dem dient die theologische Lebensdeutung, das Verstehen von Lebenserfahrung im

⁹⁸ Es reicht nicht, nur die „Wechselfälle des Lebens“ in Blick zu nehmen. Lachen und Weinen, Krank sein und Gesund werden, Gelingen und Scheitern sind nicht immer so schön ausbalanciert, wie es bei Peter Bubmann – Bernhard Sill, Die Wechselfälle des Lebens bestehen, in: Bubmann – Sill (Hg.), Lebenskunst (s. Anm. 3) 177–247, den Anschein hat.

⁹⁹ Bubmann – Sill, Einleitung (s. Anm. 3) 13.– An dieser Stelle sei auf Ferdinand Fellmann, Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung, Hamburg 2009, verwiesen. Fellmanns Ansatz ist die Lebensphilosophie. Das Selbst konstituiert sich im Prozess des Lebens, im Zeitverlauf. Wobei Zeit nicht homogen begriffen wird, sondern in qualitativer Hinsicht, *kairotisch*, erfasst wird. Kohelets Weisheit ist für Fellmann geradezu vorbildlich. Lebenskunst bestehe darin, Regeln aufzustellen, das Leben zu zeitigen, d. h. die Qualität des Moments zu erleben. So schreibt Fellmann: „Den Lebenskünstlern der unbegrenzten Möglichkeiten [...] bleibt das Glück verborgen, das in der Bereitschaft liegt, und mag sie auch darin bestehen, das Leben zu verlieren.“ (Ebd. 207)

¹⁰⁰ Bubmann, Anstiftung (s. Anm. 78) 7.

¹⁰¹ Vgl. Gert Hartmann, Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge, Göttingen 1993, 15.

¹⁰² So Hartmann, Lebensdeutung (s. Anm. 101) im Vorwort, 6.

Licht biblischer Szenen bzw. Symbole. Gestalttherapeutisch geht es Hartmann um Integration des Widersprüchlichen,¹⁰³ die darauf abzielt, Erlösung in den Perversionen der geschöpflichen Abhängigkeit zu erfahren; wenn der Wille geknechtet, durch psychische und politische Mächte unfrei ist¹⁰⁴ und eben mit dem Bedrohlichem leben lernen muss¹⁰⁵. Was letztlich Genussfähigkeit und Lebensfreude freisetzt. Oder „Lebenskunst“ *avant la lettre*.¹⁰⁶ Bei Hartmann finden sich so praktisch Anleitung und Unterstützung zu einem Leben, das unserer Verfügungsmacht eben prinzipiell entzogen ist.¹⁰⁷

4.2. Frömmigkeit statt Lebenskunst

Wo in der theologischen Rezeption der Lebenskunst an diesen Aspekt erinnert werden muss, wird fraglich, ob das populäre Interesse an Lebenskunst als Hilfe zu einem gelingenden Leben überhaupt geeignet ist, Seelsorge und Gemeindepädagogik zu orientieren.

Die Spannung zwischen dem Anliegen der Lebenskunst und christlicher Lebensweisheit wird besonders greifbar in einem weitgehend vergessenen Buch von Ernst Lange. „Von der Meisterung des Lebens“¹⁰⁸ heißt das Buch, das von dem damals 30jährigen Autor in seiner Einleitung bewusst zeitge-

¹⁰³ Das Ziel in der *Gestalttherapie* ist die *Integration* der dem Selbst entfremdeten Anteile.

¹⁰⁴ Vgl. Hartmann, *Lebensdeutung* (s. Anm. 101) 137.

¹⁰⁵ Vgl. Hartmann, *Lebensdeutung* (s. Anm. 101) 27f. Vgl. auch Gert Hartmann, *Erfrische Geist und Sinn. Biblische Szenen deuten Lebenserfahrung*, Frankfurt/M. 1997.

¹⁰⁶ Vgl. Hartmann, *Lebensdeutung* (s. Anm. 101) 173ff.

¹⁰⁷ Vgl. Hartmann, *Lebensdeutung* (s. Anm. 101) 190. – Dieses wird in den Schwellensituationen eines Lebens besonders deutlich. Vgl. darum als Beitrag zu einer Kasualtheologie der Lebenskunst Wolf-Eckart Failing, *Die kleine Lebenswelt und der umfassende Sinn*, in: Wolf-Eckert Failing – Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart 1998, 200–232.

¹⁰⁸ Ernst Lange, *Von der Meisterung des Lebens. Besinnung für junge Menschen*, Gelnhausen 1957. – Zu Lange vgl. Markus Ramm, *Verantwortlich leben. Entwicklungen in Ernst Langes Bildungskonzeptionen im Horizont von Theologie, Kirche und Gesellschaft*, (Evangelische Theologie in Regensburg 1), Regensburg 2005. Zum zeitgeschichtlichen Kontext der 50er Jahre vgl. dort 77ff. Es ist für den heutigen Leser überraschend, wie bieder Lange sich etwa zu erotischen Formen äußert. Der Sohn Ernst Langes weist darauf hin, dass sein Vater sich Anfang der 60er Jahre von seinem erfolgreichen Buch insofern distanzierte, dass er keine weiteren Auflagen zuließ, eben „weil er im Zuge seiner weiter entwickelten Einsichten vor allem zur überanspruchsvollen und leicht lebensfeindlichen, jedenfalls lebensfremden Sexualethik seines Buches (341ff) mit Ausschluss der Homosexualität und Tabuierungen von Onanie und vorehelichem Geschlechtsverkehr nicht mehr stehen wollte.“ Siehe Ernst Michael Lange, *Christlich verstandener Lebenssinn. Über Ernst Lange: Von der Meisterung des Lebens*, online unter: http://www.emlange.de/inhalt/onlineOriginale/pdf/Buecher_meiner_Lebens_zeit_51.pdf (zuletzt eingesehen am 02.01.2013), 7.

nössisch als „Gespräch auf dem Weg“ bezeichnet wird.¹⁰⁹ Es ist ein in seiner „alltagsethischen“ Anlage¹¹⁰ Beispiel einer konsultatorischen Theologie.

Engemann hatte ausdrücklich auf den christlichen Kontext als Plausibilitätsgrund verwiesen und festgestellt, dass die Weisheit christlicher „Lebenskunst“ außerhalb dieses Rahmens töricht klinge. Bei Lange wird das sehr schön anschaulich, wenn dessen Beitrag zum Gespräch über die Meisterung des Lebens eben darin mündet, dass er feststellt: „Ich meistere mein Leben nicht.“¹¹¹ Aber gerade in diesem Satz liegt eben eine ungeheure Zumutung im Glauben.

„Der Satz ergibt sich nicht aus unserem Versagen, aus den Widersprüchen unseres Daseins. Er trifft uns als Nachricht [...], als Neuigkeit. Er kommt nicht aus uns selbst, er kommt von außen. Die Quelle der Nachricht ist das Evangelium von Jesus Christus. [...] Die Nachricht lautet: ‚Du meisterst dein Leben nicht. Du brauchst es nicht zu meistern.‘“¹¹²

Angesichts dieser Spannung zur Konzeption der Lebenskunst stellt sich die Frage, wie der Lebenskunst-Begriff systematisch überhaupt rezipiert werden kann.

Ausgehend davon, dass Leben und Kunst in der Form „interaktiver Experimentalformen“ zunehmend ineinander übergehen, reflektiert Thomas Erne den Begriff der Lebenskunst als Form der Nachfolge. Er knüpft an Kierkegaards Ansatz an, „das romantische Programm, das Leben poetisch zu meistern, mit anderen als den romantischen Mitteln zu vollenden“¹¹³ – christologisch und ethisch. An die Stelle einer „abstrakten Souveränität“ des Selbst

¹⁰⁹ Das Gespräch setzt gewissermaßen zeitdiagnostisch ein (Der Abschnitt „Die Werkstatt“ beschreibt den situativen Ausgangspunkt des Wunschs nach „Meisterung“.) und wird dann anthropologisch weitergeführt („Der Mensch in der Werkstatt“). Lange reflektiert die Leiblichkeit und Sozialität des Menschen. Dem Sehen und Hören wendet er sich eigens zu, aber nicht auf der Ästhetik, sondern auf die Ethik legt Lange Gewicht; auf die verantwortungsvolle Erarbeitung eines Daheims (vgl. den dritten Abschnitt „Die Aufträge“). Beruf, Familie, Spielräume und Politik sind die Dimensionen des Lebens, die Lange thematisiert. „Prüfungen“ heißt der vierte Abschnitt („Unerfüllt bleiben“, „Der dunkle Begleiter“, „Der Übel Größtes“). Der fünfte Abschnitt stellt den „Meister“ vor, „der uns hoffen lässt“.

¹¹⁰ Heute interpretiert analog zu Engemanns Überlegungen der Systematische Theologe Wolfgang Vögele Lebenskunst als Reaktion auf ein *alltagsethisches Defizit*. Alltagsethik beschreibt Vögele als „Schnittstelle zwischen Bildungstheorie, Religionspädagogik, Sozialethik und systematischer Theologie“. Vgl. Wolfgang Vögele, *Alltagsethik – Lebenskunst – Spiritualität*, in: Deutsches Pfarrerberblatt 106/2006, 418. 423–425, hier 424f. Ausführlich vgl. Wolfgang Vögele, *Weltgestaltung und Gewißheit. Alltagsethik und theologische Anthropologie* (Protestantische Impulse für Gesellschaft und Kirche 4), Münster 2007.

¹¹¹ Lange, *Von der Meisterung des Lebens* (s. Anm. 108) 536.

¹¹² Lange, *Von der Meisterung des Lebens* (s. Anm. 108) 536.

¹¹³ Erne, *Die Kunst der Aneignung* (s. Anm. 8) 243.

tritt das Konzept der Nachfolge. Nachfolge auf einem Weg, der gewissermaßen durchkreuzt ist.¹¹⁴ Der Weg Christi „[führt] zu nichts anderem als den eigenen zu Weg zu gehen. In dieser Form der Selbstzurücknahme ermöglicht das christologische Paradox endliche Freiheit [...]“¹¹⁵ Wo in Schmid's Denken eine Notwendigkeit zur Selbstgestaltung gesehen wird, die Notwendigkeit des Selbst sich selbst zu schaffen,¹¹⁶ kommt theologisch die Freiheit zur Wahrnehmung geschenkter Möglichkeiten in den Blick.¹¹⁷ Ein direkter Anschluss an Schmid ist für die theologische Aufnahme des Themas Lebenskunst eben nicht richtig.¹¹⁸

Die Orientierung der Pastoraltheologie an der Lebenskunst ist sicher möglich. Aber religiöse Lebenskunst fängt nicht da an, wo philosophische aufhört.¹¹⁹ Sie ist anders begründet.¹²⁰ Und im Grunde geht es, das zeigt die Darstellung, eben *nicht* um eine besondere Lebenskunst, sondern um Lebensdeutung im Glauben und einen christlichen Lebensstil.¹²¹ Das populäre Interesse an Lebenskunst kann zwar dazu beitragen „blinden Flecken“ der

¹¹⁴ „Als Rezeptionsregel ist das Kreuz konkreter Verdinglichungsabbau zugunsten einer Aneignung der eigenen Erfahrungsfähigkeit und damit Initiierung und Erhaltung (ästhetischer) Erfahrung als freier Hervorbringung endlicher Inhalte.“ Thomas Erne, Die Kunst zu leben. Christlicher Glaube und Lebenskunst, in: Praktische Theologie 41 (2006) 144–151, hier 150.

¹¹⁵ Erne, Die Kunst der Aneignung (s. Anm. 8) 246.

¹¹⁶ Vgl. Schieder, Seelsorge und Selbstsorge (s. Anm. 20) 104 und 106. Vgl. auch Bubmann, Lebenskunstbildung (s. Anm. 8) 70.

¹¹⁷ „Theologische Ästhetik unterstreicht, dass all unser Wahrnehmen und Gestalten zunächst vom Empfangen lebt.“ Bubmann – Langenhorst, „Und ist doch rund und schön“ (s. Anm. 30) 76.

¹¹⁸ Das ist kritisch auch gegen Bubmann festzuhalten, wo dieser sich Schmid zu unkritisch anschließt und Lebenskunst als „Theorie und Praxis der alltäglichen Lebensführung und damit der Gestaltung der eignen Freiheit“ definiert. Bubmann, Freiheit (s. Anm. 7) 505.

¹¹⁹ Vgl. Kumlehn, Blickwechsel (s. Anm. 10) 273.

¹²⁰ Vgl. auch Timm, C'est la vie (s. Anm. 77) 210: „Wer sich rühmen kann, autonom zu sein, ist deshalb aber noch nicht autark, nicht unabhängig vom Import externer Ressourcen, Energien, Elixiere, Enthusiasmen, Offenbarungen, Inspirationen oder wie immer die Aufschwungkkräfte heißen mögen. Autonomie, ja, aber der Nomos allein reicht nicht aus.“

¹²¹ In systematisch-theologischer Hinsicht scheint es mir wichtig, sich neben der ästhetischen Dimension der Lebenskunst, die bisher im Vordergrund steht, stärker der ethischen Dimension des Themas zuzuwenden. Martina Kumlehn weist ganz zu Recht auf Schleiermacher als einen Vordenker hin (vgl. Kumlehn, Blickwechsel [s. Anm. 10] 272), dessen Denken aber nicht nur im Blick auf die Dialektik von Passivität und Aktivität im Horizont der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen, sondern insbesondere auch im Blick auf Individualität und Gemeinschaftlichkeit interessant ist. Vgl. Friedrich Schleiermacher, Über den Wert des Lebens, in: Günter Meckenstock, Kritische Gesamtausgabe Bd. 1, Berlin 1983, 391–471, mit der ausdrücklichen Rede von der Kunst des Lebens, ebd. 465.

Praktischen Theologie des 20. Jahrhunderts“¹²² auszuleuchten und der Wahrnehmung von Alltagsfragen in der pastoralen und gemeindlichen Praxis mehr Gewicht zu geben. Die Lebensnähe des christlichen Glaubens wird dadurch hervorgehoben. Aber wäre es dazu nicht naheliegender, eigene Traditionen neu zu erschließen, als sich an bestenfalls philosophischer Lebenskunst abzarbeiten?¹²³ Warum es doch geht, ist Frömmigkeit als das praktisch werdende Selbstverständnis der Glaubenden im Horizont des Evangeliums. Vielleicht hat dieser verschüttete Begriff praktisch-theologisch wie ethisch neue Aufmerksamkeit verdient.¹²⁴

PD Dr. Kai Horstmann
FR 3.2 Evangelische Theologie
Universität des Saarlandes
PF 151150
D-66041 Saarbrücken
eMail: k.horstmann(at)mx.uni-saarland(dot)de

¹²² Engemann, Die Lebenskunst und das Evangelium (s. Anm. 69) 882.

¹²³ Vgl. schon Schieder, Seelsorge und Lebenskunst (s. Anm. 20) 383 und 388.

¹²⁴ In der 4. Auflage der RGG aus dem Jahr 2000 findet sich wohl eine ethische Begriffsbestimmung durch Traugott Koch, der Frömmigkeit in einem Aufriss der Problemgeschichte christlicher Lebensführung als Religionsausübung bzw. praktische Konsequenz des Glaubens beschreibt (vgl. ebd. 391f.). Die jüngste Veröffentlichung, auf die sich Koch systematisch bezieht, ist Rendtorffs Ethik von 1981, vgl. Trutz Rendtorff, Ethik – Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart 1981. Praktisch-theologisch wird der Frömmigkeitsbegriff jedoch nicht wirklich erörtert. Stattdessen bietet die RGG einen Bericht über „Evangelische Frömmigkeit der Gegenwart“ von Alfred Seiferlein (ebd. 392f.), der meint von einer „Renaissance des Begriffs“ sprechen zu können (ebd. 392). „F. [Frömmigkeit] wird – ohne daß der Begriff Verwendung finden muß – wiederentdeckt als Kontemplation und ethisches Engagement umfassende christl. Lebensgestaltung.“ Ebd. 393. Von einer Renaissance des Begriffs wird man dann aber doch eigentlich nicht sprechen können. Zumal die aktuelle Sehnsucht nach Spiritualität womöglich doch nicht nur eine *etwas andere Frömmigkeit* (Hans Jürgen Luibl) bedeutet, sondern etwas anderes als die religiöse Praxis des evangelischen Christentums (vgl. dazu Walter Sparn, Art. Frömmigkeit. II. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴, 389f.). Praktisch-theologisch vgl. Wolfgang Steck, Praktische Theologie. Bd. I: Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt (Theologische Wissenschaft 15.1), Stuttgart 2000, 227ff.; Sabine Bobert(-Stützel), Frömmigkeit und Symbolspiel. Ein pastoralpsychologischer Beitrag zu einer evangelischen Frömmigkeitstheorie (APTh 37), Göttingen 2000.