

Praktische Theologie in einer veränderten Welt

Wissenschaftliche Neuorientierung in den 1970er Jahren

Hans Martin Dober

Was ist der Gegenstandsbereich der Praktischen Theologie? „Die gegenwärtige Lebenspraxis“, lässt sich mit Wolfgang Steck antworten.¹ Das Spezifikum dieser Disziplin sei es, den zeitgenössischen Umständen der Erfahrung eine methodisch kontrollierte Aufmerksamkeit zu widmen. Und was unterscheidet diese theologische Disziplin von den (zumeist empirischen) Wissenschaften, die zu Einsichten in die Erfahrung der Gegenwart verhelfen? Die hier gewonnenen Einsichten sind mit den „Grundsätzen der christlichen Überlieferung“ zu verbinden – so Dietrich Rössler.² Der folgende Beitrag nimmt die in Tübingen in einem bewegten Jahrzehnt geleistete Arbeit in den Blick. Sie kulminierte in der Bestimmung von Gegenstand und Aufgabe der Praktischen Theologie.

In einer seit den frühen 60er-Jahren aufkommenden Wissens-, Informations-, und Kommunikationsgesellschaft wie der Bundesrepublik hatte sich der gesellschaftliche Kontext der Praktischen Theologie verändert. Insbesondere diese theologische Disziplin suchte die betreffenden Veränderungen seismographisch zu erfassen. Sie fragte danach, „welche [...] geistigen Kräfte sie bedingen und verursachen“.³ Entsprechend war das „Umfeld der Praxis“⁴ zu vermessen, Kenntnisse über dieses waren zu erwerben.

Im Unterschied zu Bonhoeffers gedanklicher Bewegung „von der Kirche zur Welt“,⁵ die in seinen brieflich mitgeteilten Erörterungen eines „religionslosen

¹ WOLFGANG STECK: Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie, in: DERS. (Hg.): Otto Baumgarten. Studien zu Leben und Werk, Neumünster 1986, S. 147–182, 147.

² DIETRICH RÖSSLER: Grundriß der Praktischen Theologie (GLB), Berlin/New York (1986) 21994, S. 3.

³ JOACHIM SCHARFENBERG: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben, Göttingen 1968, S. 12.

⁴ WERNER JETTER: Homiletische Akupunktur. Teilnehmvolle Notizen – die Predigt betreffend, Göttingen 1976, S. 42.

⁵ HANFRIED MÜLLER: Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Leipzig (1961) 21966.

Christentums“ ihren breit rezipierten Ausdruck fand,⁶ suchte man in den 70er Jahren die innerkirchliche Öffnung auf eine veränderte Welt hin durch intensive Auseinandersetzungen mit neueren wissenschaftlichen Deutungsmustern zu begünstigen. Deshalb sind – um mit Werner Jetter zu sprechen – „die interdisziplinären Beziehungen“ geradezu „stürmisch entwickelt“ worden. Die bisherige Theologie sei für sie „so verschlossen [gewesen] wie die Innere Mongolei für den Fremdenverkehr“.⁷ In der Organisation des Theologiestudiums wirkte sich das so aus, dass viele Studierende sich ebenso für den „sozialpädagogischen Bereich“ wie für die Theologie selbst interessierten, und „Studienkombinationen“ bevorzugten. „Die Pfarrer der Zukunft werden weithin auf zwei Beinen stehen“, und Abschlüsse auch in den Sozialwissenschaften, der Pädagogik etc. haben, schreibt Christian Troebst, der sein Tübinger Kontaktsemester als Pfarrer in einem Büchlein dokumentierte.⁸

Durch Interdisziplinarität als Programm suchte man den gesellschaftlichen Veränderungen mit den Mitteln der Theorie gerecht zu werden. Was daraus für die Praktische Theologie als eine *Theorie der Praxis* zu folgen hätte, war eine andere – längere Zeit nur unzureichend beantwortete – Frage. Erst einmal lag jedermann deutlich genug vor Augen, dass die Welt sich verändert hatte. Um ein exemplarisches Phänomen zu nennen, hatte das Fernsehen die Wohnzimmer erobert, der Internationale Frühschoppen gehörte vielerorts zum Sonntagvormittagsprogramm gleich nach dem Gottesdienst, die Bedeutung der Medien war erkannt worden. Wer seiner Bürgerpflicht, zu wählen, in einem demokratischen System gerecht werden wollte, der musste sich über das Programm der Parteien und deren Kandidaten informieren.

„In klassischen Zeiten hat die Theologie von den Sprachen, von philosophischer Bildung, historischem Urteil, Sachverstand und Belesenheit alles erwartet.“⁹ Demgegenüber wollte man angesichts einer Welt „im Umbruch“¹⁰ den „Boden“ der veränderten Wirklichkeiten gewinnen, indem man die bisherigen Sichtweisen verfremdete. Angesichts der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse und veränderter Plausibilitätsstrukturen verfügte man nicht mehr „im Zustand absoluter Selbstverständlichkeit für alles und jedes über sichere Antworten“ (S. 6). „Die erfahrene und erfahrbare, soziologisch oder pädagogisch oder sonstwie beschreibbare Wirklichkeit muss mit ins Spiel“ (S. 7), forderte Hans-Dieter

⁶ DIETRICH BONHOEFFER: *Widerstand und Ergebung* (1951), Gütersloh 1976, S. 133. Bei Bonhoeffer lautet die Frage schon: „Wie sprechen [...] wir ‚weltlich‘ von ‚Gott‘ [...]?“ Es geht also um eine „weltliche Interpretation“ des Christentums (a. a. O., S. 178).

⁷ JETTER: *Akupunktur* (s. o. Anm. 4), S. 41.

⁸ CHRISTIAN TROEBST: *Studium oder Klassenkampf. Bericht eines betroffenen Vaters*, Stuttgart 1973, S. 70. Vgl. dazu JETTER: *Akupunktur* (s. o. Anm. 4), S. 48 f., 51–57 [Interdisziplinäres Intermezzo].

⁹ JETTER: *Akupunktur* (s. o. Anm. 4), S. 41.

¹⁰ HANS-DIETER BASTIAN: *Verfremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?* München (1965) ²1967, S. 7.

Bastian, und damit das im enzyklopädischen Zusammenhang der Theologie als Wissenschaft nicht vergessen werde, brauche es den „praktischen Theologen [... als den] Empiriker im Hause seiner Wissenschaft.“ (S. 6) Dem stimmte Jetter zu: Weil die „vorhandene Praxis“ eine andere geworden war, dürfe sich „die Praktische Theologie [...] nicht in die vorhandenen Theorien ergeben.“¹¹

1. Exemplarische Vernetzung der Diskurse: Eine Esslinger Tagung

Die Tübinger Praktische Theologie war vernetzt mit den Diskursen ihrer Zeit. Das ist nicht nur den gegenseitigen Bezugnahmen in den veröffentlichten Schriften der hier in Frage stehenden Autoren zu entnehmen, sondern punktuell in Begegnungen offensichtlich, wie sie auf einer Tagung in Esslingen anlässlich der noch zu gründenden *Predigtstudien* vom 22.–24. September 1967 stattgefunden hat. Hier trafen Peter Krusche, Ernst Lange und Dietrich Rössler als Herausgeber der ein knappes Jahr später erscheinenden neuen Gestalt von Predigtmeditationen auf Hans-Dieter Bastian, Hans Martin Müller, Trutz Rendtorff, Roman Roessler, Henning Schröer u. a. Anhand der Diskussionen, die im Anschluss an Langes Vortrag *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit* hier geführt worden sind, lässt sich auf eine exemplarische Weise zeigen, wie die Wissens-, Informations- und Kommunikations- (als Medien-)gesellschaft wahrgenommen wurde und wie man meinte, darauf auf den Feldern kirchlichen Handelns und in den entsprechenden „praktischen Theorien“ – insbesondere in der Homiletik – reagieren zu können.¹²

Was macht die *Wissensgesellschaft* aus? Die Frage deutet auf ein komplexes Spiel von Faktoren, in dem gesellschaftlicher Rang, berufliche Stellung ebenso wie die verantwortliche Wahrnehmung von Bürgerpflichten in höherem Maße Wissen voraussetzen als in früheren Zeiten. Mit dieser Anforderung moderner Gesellschaften an ihre Mitglieder ist das Problem neuer Ungleichheit verknüpft, besteht doch offensichtlich ein Zusammenhang von Wissen und Macht.¹³ Um diesen Zusammenhang wie auch seine Kehrseite, die drohende gesellschaftliche Ungleichheit, zu relativieren, waren zum Erhalt der demokratischen Gesellschaften der westlichen Welt nach dem Zweiten Weltkrieg Bildungsanstrengungen unverzichtbar, und die (seither stets umstrittene) Bildungspolitik war das

¹¹ JETTER: Akupunktur (s. o. Anm. 4), S. 39.

¹² *Predigtstudien* Beihefte, hg. v. ERNST LANGE in Verbindung mit PETER KRUSCHE und DIETRICH RÖSSLER, Bd. 1: *Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit*, Stuttgart/Berlin 1968. Der Terminus der „praktischen Theorien“ findet sich schon bei Chr. Palmer (DIETRICH RÖSSLER: Prolegomena zur Praktischen Theologie. Das Vermächtnis Christian Palmers, in: *ZThK* 64 [1967], S. 357–371, 371).

¹³ Vgl. THEODOR W. ADORNO/MAX HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (1944), Frankfurt a. M. 1969, S. 7 f., ein Werk, das in den Jahren der Studentenrevolte zum Kultbuch avancierte.

Feld, auf dem um angemessene (wie leider immer wieder auch unangemessene) Maßnahmen gerungen wurde. In der Esslinger Diskussion ist vor allem der Religionspädagoge Bastian mit einem Redebeitrag auf diese Aspekte der Wissensgesellschaft eingegangen: „Die Pädagogik der Gegenwart, wenn sie etwas von Empirie versteht, stellt doch die sehr ernsthafte und jetzt nur funktional zu beantwortende Frage: Ist Menschen werden heute überhaupt möglich, ohne dass die Lernprozesse organisiert werden in dem Institut Schule?“¹⁴

Im deutschsprachigen Kontext war Helmut Schelskys Werk *Die skeptische Generation* auf die veränderte Rolle der gesellschaftlichen Institutionen und die Herausforderungen für die Lebensgestaltung der Einzelnen eingegangen.¹⁵ Es verfehlte seine breite Wirkung auf den Diskurs der Praktischen Theologie in den 70er Jahren nicht. Von diesem Autor stammt auch der Begriff der „Dauerreflexion“, unter deren Anspruch die Institutionen in der veränderten Welt stehen – also auch die Kirche. „Von dieser Dauerreflexion, in der der moderne Glaube lebt und die von den eindringlichsten und realitätsnächsten Christen und gar schon Theologen dauernd geübt wird – denn keiner von ihnen glaubt die biblischen Aussagen noch als schlichte Fakten oder unmittelbar als gegenständlichen Wortgehalt, alle ‚deuten‘ im Medium der Reflexion –, gibt man sich bis jetzt systematisch wenig Rechenschaft.“¹⁶ Bastian nahm diese Diagnose auf und wies darauf hin, dass in einer solchen Situation „die Menschen der wissenschaftlich-industriellen Gesellschaft polemisch zur unreflektierten Anerkennung kirchlicher Selbstverständlichkeiten“ stünden.¹⁷ Kirchliches Handeln müsse sich darauf einstellen in allen seinen Bereichen.¹⁸

Wissen wird als *Information* weitergegeben und muss als solche kommuniziert werden. Die Rolle der neuen Informations-Techniken, die sich auf den Datenaustausch und ihre Verarbeitung beziehen, ist auf der Esslinger Tagung ein zentrales Thema.¹⁹ Auch in dieser Hinsicht ist Bastian ein provozierender Impulsgeber, hatte er doch in einem kurz zuvor veröffentlichten Beitrag die zuerst im Bereich der Ökonomie beheimatete Informationstheorie zu nutzen

¹⁴ HANS-DIETER BASTIAN, Diskussionsbeitrag Esslingen 1967, in: Predigtstudien Beiheft 1, S. 82.

¹⁵ HELMUT SCHELSKY: *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln 1957 [Taschenbuchausgabe 1975].

¹⁶ BASTIAN: *Verfremdung und Verkündigung* (s. o. Anm. 10), S. 60 zit. HELMUT SCHELSKY: *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?*, in: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln 1965, S. 258.

¹⁷ BASTIAN: *Verfremdung und Verkündigung* (s. o. Anm. 10), S. 59.

¹⁸ Vgl. auch DIETRICH RÖSSLER: *Die Vernunft der Religion*, München 1976, S. 117 Anm. 4. DERS.: *Grundriß* (s. o. Anm. 2), S. 464, 473 f.

¹⁹ In heutiger Sicht besteht die Informationsgesellschaft in einem Wechselspiel von Verge-wisserung durch Information und verunsichernder Komplexität in deren unüberschaubarer Fülle. Information ist also nicht nur Sicherstellung dessen, was der Fall ist, sondern immer auch Reduktion von Komplexität. In der Spannung zwischen einem Sich-Einlassen und der Reduktion von Komplexität besteht das Problem der Informationsgesellschaft bis heute.

versucht, um die Predigtlehre aus der Herrschaft des Leitbegriffs der *Verkündigung* zu befreien, und sie unter dem neuen der *Kommunikation* neu zu fundieren.²⁰ Damit hatte er dem Vortrag Langes Vorarbeit geleistet, der damals die seither – bis heute – fast inflationär gebrauchte Formel „Kommunikation des Evangeliums“ prägte und sie (auch hierin mit Bastian einig) gegen ein Verständnis der Predigt als kerygmatischen Verkündigungsakt in Stellung brachte.²¹ Bastian und Lange haben auf diese Weise „die hohe Bedeutung der Predigt“²² in veränderte Zeiten hinein zu retten versucht. Ob sie damit der (etwa von E. Lévinas sichtbar gemachten) Tragweite des Kerygmatischen als eine der Homiletik weiterhin zugehörigen Dimension zureichend entsprochen haben, ist eine andere Frage.²³

Mit dem Begriff der *Information* suchte Bastian nun die von Exegese und Dogmatik nicht zureichend thematisierte Kommunikations-Situation der Verkündigung zu analysieren. Dieses aus neu entwickelten Technologien und zuerst im Bereich der Ökonomie angewandte Deutungsmuster sollte klären helfen, was zwischen Prediger und Gemeinde tatsächlich geschieht, wenn der Prediger den biblischen Text auslegt und auf die Situation am Sonntagmorgen anzuwenden sucht. Die Entwicklung dieser Perspektive stellt in der Tat eine Verfremdung der bisher leitenden Auffassungen von der Predigt im Rahmen der Dialektischen Theologie dar. Denn ein *Gespräch* mit dem Hörer (um einen Terminus Langes zu verwenden) wird kaum entstehen können, wenn man mit Hermann Diem davon ausgeht, dass das Kerygma „die Situation schafft, in der es zum Hören kommen kann“²⁴ oder wenn man mit Karl Barth ein „unbedingtes Vertrauen auf die Herrschaft des Schriftwortes“ voraussetzt (ebd.). In der Diskussion über Langes Vortrag hat Bastian dann der Informationstheorie eine den dogmatischen Predigtbegriff entmythologisierende Funktion zugewiesen,²⁵ hierbei das Verständnis der Kanzelrede selbst in der „Dialektik der Aufklärung“ verortend.²⁶

Demgegenüber sollte mit Hilfe der Informationstheorie „Gehalt, Struktur und Wirkung einer Mitteilung“ untersucht werden,²⁷ um auf diese Weise zu erkennen, „was zwischen einem Redenden und einem Hörenden vermittelt

²⁰ BASTIAN: Verfremdung und Verkündigung (s. o. Anm. 10). Vgl. DERS.: Vom Wort zu den Wörtern, in: *EvTh* 28 (1968), S. 25–55.

²¹ Predigtstudien Beiheft 1 (s. o. Anm. 12), S. 14, 17. Über Herkunft und Interpretationen der Formel „Kommunikation des Evangeliums“ informiert CHRISTIAN GRETHLEIN: *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, S. 139–142.

²² JETTER: Akupunktur (s. o. Anm. 4), S. 36.

²³ Vgl. dazu HANS MARTIN DOBER: *Von den Künsten lernen. Eine Grundlegung und Kritik der Homiletik* (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 83), Göttingen 2015, S. 40–44.

²⁴ BASTIAN: Verfremdung und Verkündigung (s. o. Anm. 10), S. 10 zit. Diem.

²⁵ Predigtstudien Beiheft 1 (s. o. Anm. 12), S. 68: „Der Begriff der Predigt [muss] getötet werden in seinem mythologischen Anspruch.“

²⁶ ADORNO/HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung* (s. o. Anm. 13).

²⁷ BASTIAN: Verfremdung und Verkündigung (s. o. Anm. 10), S. 22.

von Worten vor sich geht und sich ereignet“ (ebd.). Gelingende Verkündigung schafft eine qualifizierte Jetztzeit – diesen Gesichtspunkt stark zu machen ist es Bastian zu tun. Doch ob die Informationstheorie eine ausreichende Tragweite hat, um die Qualität des in Frage stehenden Augenblicks zureichend zu bestimmen, bleibt zweifelhaft. Denn die Offenheit der Situation, in der der Prediger zureichend *gehört* haben muss, ehe er denn in einem dialogischen Sinne *sprechen* kann, die *diachrone* Situation des Sprechens, die sich eminent von der synchronen des Denkens unterscheidet, wird von Bastian prägnant mit einem Zitat aus Rosenzweigs „nachträglichen Bemerkungen zum ‚Stern der Erlösung‘“ auf den Punkt gebracht, und nicht mit den Mitteln der Informationstheorie.²⁸ Ohne dass das in anderen theoretischen Optionen wie der *Dialogphilosophie* liegende Potential damals ausgeschöpft worden wäre,²⁹ hat es sich aber doch in der Form ausgewirkt, in der die Predigtmeditationen neu aufgelegt wurden.

Die Wissens- und Informationsgesellschaft setzt zu ihrem Bestehen *Kommunikation* voraus und erfordert sie zugleich. Doch diese findet nun statt unter den Bedingungen eines früheren Zeiten gegenüber offensichtlichen Struktur- und Funktionswandels der Öffentlichkeit. Die in Esslingen Versammelten stimmten überein in der Diagnose, „dass zur Zeit der Reformation bis ins 18. Jahrhundert hinein die Predigt eine außergewöhnliche Monopolstellung hatte als Instanz für Öffentlichkeit“.³⁰ Diese Stellung hat sie verloren; sie ist nicht mehr „ein Zentrum der allgemeinen Kommunikation“ (S. 68). Diese findet vielmehr in den „Massenmedien“ (S. 70), in den Zeitungen, auf dem Büchermarkt, im Radio und im Fernsehen statt. Die 70er Jahre waren hier geprägt von einer noch nicht reduzierten Pluralität; in erschwinglichen Taschenbuchausgaben (auch mit theologischen Titeln) war das Printmedium Buch noch weit verbreitet.

Strittig ist aber die Frage diskutiert worden, was aus einer solchen Situationsbeschreibung folgt. In einem informationstheoretischen Sinn begriff Bastian „die Predigt im Gottesdienst“ nur noch als einen „Kanal“ unter anderen (S. 73), der möglicherweise „von vornherein zu eng ist“ (S. 74). Deshalb sollten, so der Vorschlag, unter dem „Oberbegriff [...] *Publizistik*“ und geleitet durch „kommunikationstheoretische“ Kriterien die Chancen der „Rundfunkpredigt“ mindestens genauso ernst genommen werden wie die der Kanzelrede (S. 73). Deren geschwundene gesellschaftliche Bedeutung ist aber nicht zum Anlass genommen worden, „dieses zugestandenermaßen geringfügige Kanälchen“³¹ verkümmern zu lassen, sondern die Leistungen der „Kommunikationstheorie“ (ebd.) fruchtbar zu machen für „das kleine Geschäft des sonntäglich predigen-

²⁸ BASTIAN: *Verfremdung und Verkündigung* (s. o. Anm. 10), S. 31 zit. FRANZ ROSENZWEIG: *Das neue Denken*, in: DERS., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, S. 386 f.

²⁹ BASTIAN: *Verfremdung und Verkündigung* (s. o. Anm. 10), S. 24 f., 31.

³⁰ Redebeitrag HANS MARTIN MÜLLER mit Bezug auf HANS-DIETER BASTIAN, in: *Predigtstudien Beiheft 1* (s. o. Anm. 12), S. 70.

³¹ Redebeitrag DIETRICH RÖSSLER, in: a. a. O., S. 75.

den Theologen“ und für die Frage, „wie er das machen soll“.³² Diesem Zweck sollten die nach dem *Dialogprinzip* aufgebauten „Predigtstudien“ dienen.

Angesichts der ambivalenten Wirkungen der neuen technischen Möglichkeiten, die die bisherigen Gepflogenheiten gesellschaftlichen Austauschs in Frage stellten – und hier war man durchaus nicht einer Meinung – trat auch damals schon „die Face-to-Face-Beziehung“ im Unterschied zur technisch mediatisierten und reproduzierten Kommunikation in Radio und Fernsehen in den Blick. Ihrer Pflege durch die Kanzelrede im Kontext des vielfältigen Aufgabenspektrums eines Pfarrers traute man immer noch einiges zu.³³

2. Kritische Auseinandersetzung mit den Deutungsmustern der Religion in Psychoanalyse, Soziologie und Religionsphilosophie

Die Informations-, Wissens- und Kommunikationsgesellschaft hat durch ihre Medien einer großen Öffentlichkeit die Vielfalt von Deutungsmustern für das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen bekannt gemacht. Damit ist auf der Seite der Individuen wie auch der Institutionen die Herausforderung verknüpft gewesen, sich mit diesen Deutungsmustern auseinanderzusetzen. Denn sie stehen im Verhältnis zum biblisch-theologischen Weltbild und Bild des Menschen in einer kritischen Spannung, mit der umzugehen zu einer Aufgabe auch des kirchlichen Handelns wurde. Zu diesen Deutungsmustern gehörte die durch Marx, Nietzsche und Freud geprägte Religionskritik einerseits, die sozialwissenschaftliche Kritik und Aufmerksamkeit auf die Funktionen der Religion andererseits.

2.1. Freuds Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben

Joachim Scharfenberg ist ein interdisziplinär arbeitender Theologe gewesen, der „sich [...] einer psychoanalytischen Ausbildung unterzogen [...] und die Wirksamkeit Freudscher Theorien in der psychoanalytischen Praxis selbst erprobt hat.“³⁴ Mit seiner in Tübingen verfassten, von Rössler und Jetter betreuten Habilitationsschrift hat er auf die „geistigen Kräfte“ der Zeit reagiert und sich kritisch mit ihnen auseinandergesetzt (S. 12).³⁵ Aus theologischer Sicht hat er eine Antwort auf die Frage gegeben, wie die bis in den Film hinein verbreitete Karriere

³² Redebeitrag TRUTZ RENDTORFF, in: a. a. O., S. 82.

³³ Redebeitrag HENNING SCHRÖER, in: a. a. O., S. 71. Vgl. die Stellungnahme BASTIANS, in: a. a. O., S. 52.

³⁴ SCHARFENBERG: Freud (s. o. Anm. 3), S. 7.

³⁵ Im Tübinger Kontext gibt es dazu eine Analogie in dem monumentalen Werk von Walter Schulz (DERS.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972), der in seinem mit „Verantwortung“ überschriebenen Kapitel auf „Die Psychoanalyse und ihre Auswirkungen“ eingegangen ist, weil sie zu den Theorien gehört, die die bisherigen Selbstverständlichkeiten von Grund auf in Frage gestellt hatten (a. a. O., S. 673–697).

der *Psychoanalyse* als eines Deutungsmusters nicht nur für das Selbstverhältnis, sondern auch für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft insbesondere unter praktisch-theologischen Kriterien zu beurteilen ist,³⁶ nämlich als ein *hermeneutisches* Unternehmen in mindestens so starkem Maße wie als ein energetisch oder ökonomisch strukturiertes Erklärungsmodell für unbewusste Vorgänge in der menschlichen Seele.³⁷ Weil sich „Denkstrukturen [...] der Bibel“ in den „Erkenntnissen großer psychologischer Fachleute“ wiedererkennen lassen, können diese auch als Verstehenshilfen dieser alten Texte dienen (S. 12). Scharfenberg hat Freud als einen „Fremdpropheten, der außerhalb der Kirchenmauern weissagt“, in Anspruch genommen.³⁸

Die Darstellung der Entwicklung der Freudschen Psychoanalyse in den Kontexten ihres Entstehens und ihrer Verteidigung als eines neuen Diskurses – nicht nur auf Josef Breuer, Wilhelm Fließ, Alfred Adler und Carl Gustav Jung geht die Untersuchung ein (S. 67–98), sondern auch auf Freuds langjährigen Gesprächspartner Otto Pfister (S. 13–20) – gipfelt in einer systematischen Zusammenfassung von „Freuds Ansichten zur Religion“ (S. 135–154). Diese werden zum Anlass genommen, mit Hilfe der „kritischen Sonde, die Freud an das religiöse Phänomen anlegt“, „den Glauben von den Verzerrungen seines pathologischen Doppelgängers zu befreien“ (S. 156). Scharfenberg widerspricht dem vorschnellen Urteil, Freud habe „dem christlichen Glauben jede Existenzberechtigung zu nehmen“ versucht, indem er drei kritische Regulative aus dessen Religionskritik ableitet, die man auch in der biblischen Tradition schon angelegt finden kann: „Wider den Tabu-Gehorsam“ (S. 156–168), „wider den frommen Wahn“ (S. 168–176) und „wider das infantile Wunschdenken als Trost“ (S. 176–180) sei eine erwachsene Religiosität zu verteidigen, die die Kritik ihrer selbst in ihre Dauerreflexion integrieren kann.

Doch diese Bewegung eines von den Schriften Freuds und von der Bibel ausgehenden Denkens ist bei Scharfenberg keine Einbahnstraße geblieben. Im Zuge der Entwicklung der genannten drei Regulative christlicher Religiosität zeigt er Inkonsequenzen in Freuds eigener Theorie auf, die im Sinne möglicher Kritik aus diesem Diskurs selbst behoben werden können,³⁹ oder als vertane Chan-

³⁶ Vgl. etwa Alfred Hitchcocks' *Ich kämpfe um dich* (USA 1945), *Vertigo – aus dem Reich der Toten* (USA 1958), *Marnie* (USA 1964).

³⁷ Die unterschiedlichen Erklärungsmodelle des seelischen Lebens sind auch von PAUL RICOEUR dargestellt und zueinander ins Verhältnis gesetzt worden (DERS.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt a. M. 4 1993). Zur Bedeutung der Hermeneutik vgl. SCHARFENBERG: *Freud* (s. o. Anm. 3), S. 7.

³⁸ Diskussionsbeitrag von SCHARFENBERG in: HEINZ ZAHNNT (Hg.): *Jesus und Freud. Ein Symposium von Psychoanalytikern und Theologen*, München 1972, S. 118.

³⁹ So habe Freud „seine geschichtsphilosophische Schau [...] auf ein Leitmotiv, das des Vaternorms“ eingeengt, und damit „den gleichen ‚Frevel an der großartigen Mannigfaltigkeit des Menschenlebens‘“ begangen, „den er anderen zum Vorwurf macht“ (SCHARFENBERG: *Freud* [s. o. Anm. 3], S. 165).

cen dieser Theoriebildung erscheinen.⁴⁰ Insgesamt treffe Freuds „Religionskritik den Glauben nicht ins Herz“, aber sie habe „hinter den ‚religiösen Phänomenen‘ eine Sache sichtbar“ gemacht, der auch der Glaube „sich nicht entziehen kann.“ (S. 163) Diese Ergebnisse hat Scharfenberg dann einerseits für Diskussionen im Spannungsfeld von Psychoanalyse und Theologie weiter fruchtbar gemacht,⁴¹ andererseits für eine poimenische Theorie der Gesprächsführung, die an die Freudsche Überzeugung einer „Heilung durch Sprache“ (S. 99–134) anschließen konnte.⁴²

2.2. Die soziologischen Diskurse um Religion in praktisch-theologischer Perspektive

In stärkerem Maße noch als auf den Spuren der Auseinandersetzung mit Freud suchte die Tübinger Praktische Theologie auf die Diskurse der Soziologie in kritischer Rezeption einzugehen. Die *Säkularisierungsdebatte*, die in den 60er Jahren zwischen Sozialwissenschaftlern, Historikern, Philosophen und Theologen geführt worden ist, ist hier zu einer zentralen Herausforderung geworden.⁴³ Zum einen ging es darum, die human- und sozialwissenschaftlichen Theorien der Religion auf ihre Brauchbarkeit für eine Horizonterweiterung praktisch-theologischer Arbeit hin zu befragen. Zum andern waren aber in einer kritischen theologischen Perspektive auch die Grenzen der Tragweite „soziologischer Aufklärung“ (N. Luhmann) zu bestimmen. In einer breit angelegten Bemühung um den Begriff der Religion wurden die neuzeitlichen Transformationsprozesse des Christentums nicht im Sinne eines Abschieds, sondern einer Umformung seiner religiösen Gestalten verstanden. In der kritischen Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese wurde die Einsicht gewonnen, „dass der Praktischen Theologie Religion immer schon vorgegeben ist.“⁴⁴

Volker Drehsen ist ein hervorragender Vertreter der neuen Generation von Theologen (und Pfarrern) gewesen, die wissenschaftlich auf zwei Beinen stehen.

⁴⁰ SCHARFENBERG folgt RICOEUR, der auf das Manko hingewiesen hat, dass Freud im Ausgang von seiner Theorie des Gewissens als „Ausdruck für die Zweideutigkeit des ewigen Kampfes zwischen dem Eros und dem Destruktions- oder Todestrieb“ nicht „zu einem vertieften Verständnis der Sohnesreligion“ vorgedrungen sei (a. a. O., S. 161).

⁴¹ Vgl. JOACHIM SCHARFENBERG: Die Begegnung von Psychoanalyse und Theologie – eine Zwischenbilanz, sowie die daran anschließende Diskussion, in: ZAHRT (Hg.): Jesus und Freud (s. o. Anm. 38), S. 93–118.

⁴² JOACHIM SCHARFENBERG: Seelsorge als Gespräch. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972. Man wird nicht fehlgehen, in diesen Auseinandersetzungen ein starkes Motiv für die Einrichtung einer *Klinischen Seelsorge-Ausbildung* (KSA) in Deutschland zu erblicken, deren Modell man im amerikanischen *clinical pastoral training* vorgefunden hatte.

⁴³ HANS BLUMENBERG: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt 1966; HERMANN LÜBBE: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965; TRUTZ RENDTORFF: Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 2/1966.

⁴⁴ RÖSSLER: Grundriß (s. o. Anm. 2), S. 76.

Als Sozialwissenschaftler hat er sich intensiv auf den „Dschungel der Sachfragen“ eingelassen, in den die „sozialwissenschaftliche Kritik“ der Religion geführt hatte.⁴⁵ Der Anspruch zu dieser Auseinandersetzung war aber, so Karl Wilhelm Dahm im Vorwort zu dem Sammelband *Das Jenseits der Gesellschaft* (1975), durch „die kräftige Wiederbelebung von Religionskritik während der sechziger Jahre“ gegeben, die „in engem Zusammenhang mit jenen Kräften der Kritik“ stand, „die gewöhnlich als ‚Studentenbewegung‘ auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden.“ (S. 8) Die Kritik der Religion musste nicht als ein ihr fremdes Unterfangen, sondern konnte als ihr Integral in dem Sinn gelten, in dem schon „die Sozialkritik der alt-israelitischen Propheten“ (S. 14) unveräußerlich zur biblischen Religion gehört.⁴⁶ Doch diese von der „Dienstfunktion der Religion für die menschliche Ethik“ (S. 14) her begründete Kritik konnte erst dann ohne ideologische Scheuklappen an der „Kommunikation über die Sinnfragen [... der] Zeit [... teilnehmen], die gegenwärtig vor allem in sozialwissenschaftlichen Kategorien geführt wird“, als auch die *Erfahrungen* in die Betrachtung einbezogen wurden, „die als ‚Kontingenz‘, als Unberechenbares, als Grenzerfahrungen [zu allen Zeiten] empfunden wurden: Erfahrungen von Geburt und von Unfruchtbarkeit, von schuldhafter Verstrickung und von unverständlichem Leid, von Naturkatastrophen und von sozialer Isolierung, vor allem aber Erfahrungen des Sterbens und des Todes.“ (S. 11)

Nicht nur also gibt es Gründe für ein Interesse der Religion an sozialwissenschaftlicher Kritik, sondern umgekehrt auch „ein Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion“: unter dieser Überschrift entfaltet Drehsen nach einem Durchgang durch die einschlägigen Theorie-Entwürfe von Emile Durkheim und Georg Simmel, Max Weber, Bronislaw Malinowski und Talcott Parsons, Peter L. Berger und Thomas Luckmann, sowie manch anderer mehr,⁴⁷ Grundzüge einer praktisch-theologisch anverwandelten Religionssoziologie, die einerseits die Theorie kirchlicher Praxis im Licht der Herausforderungen der Zeit sollte leiten können, und andererseits auf Fragen einer kirchlich ungebundenen Erforschung der Religion zu antworten suchte, die Frage vor allem: „Worin besteht überhaupt der Ursprung und das Wesen von Religiosität, wenn sie eine solche manifeste Überlebenskraft beweist?“ (S. 291)

Im Sinne einer Antwort hat Drehsen das Problem der Erfahrung von Kontingenz, Unberechenbarkeit und der Grenze aufgenommen in die Herausforderung, „biographisch-personale Identität“ aufzubauen, zu stabilisieren und zu

⁴⁵ KARL-WILHELM DAHM in: DERS./VOLKER DREHSEN/GÜNTER KEHRER (Hg.): *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik*, München 1975, S. 7.

⁴⁶ Grundsätzlicher noch heißt es bei Rössler: „Der kritische Umgang mit der Religion ist ein Aspekt der Religion selbst“ (DERS.: *Die Vernunft der Religion* [s. o. Anm. 18], S. 9).

⁴⁷ Die Beiträge Drehsens sind anlässlich seines 60. Geburtstages neu zugänglich gemacht worden von CHRISTIAN ALBRECHT/HANS MARTIN DOBER/BIRGIT WEYEL unter dem Titel „Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie“, Berlin/New York 2009.

rekonstruieren (S. 305 ff.). Diese einerseits vom Individuum selbst zu bewältigende Aufgabe wäre abstrakt gefasst, wenn sie nicht andererseits mit den Herausforderungen sozialer Identität zusammengedacht würde (S. 309 ff.). Beide Aspekte miteinander zu verknüpfen aber gehört zur Funktion der Religion, die auszuüben die Volkskirche durch die unterschiedlichen Facetten ihres Handelns aus eigenem Antrieb in Übereinstimmung mit ihrer Geschichte sich berufen weiß. Es liegt auf der Hand, dass sie als Institution die eben knapp beschriebenen Funktionen besonders deutlich durch ihr Kasualhandeln erfüllt.

Drehse hat hier im interdisziplinären Diskurs ein Gesprächsangebot der Praktischen Theologie auf Augenhöhe mit der Religionssoziologie ausgearbeitet, das die Religionskritik zugleich ernst nimmt und in ihre Schranken weist. Im Sinne des Titels einer späteren Arbeit von Hermann Lübke hat er die *Religion nach der Aufklärung* in ihrer Legitimität sichtbar gemacht und verteidigt, hierbei sich der Mittel der soziologischen Forschungen bedienend.⁴⁸ Wie en passant hat er durch diesen Aufweis zugleich „die Ambivalenz der Säkularisierungsthese“⁴⁹ dargelegt und ihr mit seiner praktisch-theologisch konturierten Religionstheorie widersprochen. Damit war der Weg gewiesen, einer Verdrängung des Begriffs der Religion durch den der Theologie, oder durch theologische Fachtermini wie „Kerygma“, „Verkündigung“ und dergleichen zu begegnen, positiv formuliert: unter Einbeziehung der Mittel der soziologischen Forschung einen Begriff der „religionsfähigen Volkskirche“ auszuarbeiten.⁵⁰

Auch Rösslers Schrift *Die Vernunft der Religion* aus dem Jahr 1976 kann als eine fundierte Apologie der Religion angesichts einer „Theorie der Säkularisierung“⁵¹ gelesen werden. Ebenso religionsphilosophisch wie theologiegeschichtlich argumentierend ist sie nicht nur auf dem Boden der Sozialwissenschaften gewachsen. Rössler suchte den veränderten gesellschaftlichen und historischen Bedingungen entsprechend, „den Gebildeten unter ihren Verächtern“ (Schleiermacher) ein differenziertes Verständnis von Religion überhaupt – also nicht nur in ihrer kirchlichen Gestalt – auf Augenhöhe mit dem theoretischen Niveau der Zeit nahe zu bringen. Zugleich weist er die „theologische Religionskritik“ in religionstheoretisch bestimmte Grenzen, habe sie doch an der Pflege der Säkularisierungsthese beträchtlichen Anteil gehabt, die von einer „Geschichte des Rückzugs und der Reduktion von Religion“ (S. 7) ausging. Rössler scheint hier

⁴⁸ HERMANN LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln (1986) ²1990.

⁴⁹ DREHSE: Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion, in: DAHM/DREHSE/KEHRER (Hg.): *Das Jenseits der Gesellschaft* (s. o. Anm. 45), S. 289–294.

⁵⁰ Beinahe zwei Jahrzehnte später lag dann eine Sammlung von Aufsätzen und kleineren Arbeiten vor, die diese früh gestellte Aufgabe einlösten: VOLKER DREHSE, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994.

⁵¹ RÖSSLER: *Die Vernunft der Religion* (s. o. Anm. 18), S. 7.

nicht nur an den frühen Barth zu denken, sondern auch an als besonders fortschrittlich sich gebende theologische Theorien der Zeit.

Dem gegenüber setzt Rössler ein mit der These: „Religion ist überall“. Doch „die Präsenz der Religion“ (S. 7) ist so „vielfältig“ (S. 9), dass es einer Reflexion auf die Weisen der Wahrnehmung bedarf, um dieser Vielfalt ihrer Erscheinung als „gelebter Religion“ (S. 10) ansichtig zu werden – auch dieser später zu einer Standardformel avancierte Terminus liegt hier schon vor. Denn es ist durchaus möglich, dass die gelebte Religion (sei es für eine kirchlich geprägte, sei es für eine soziologisch geformte Perspektive) „unsichtbar“ bleibt und „nicht in Erscheinung“ tritt.⁵² Es könnte durchaus sein, dass die Beziehung von „Kirche und Theologie zur gelebten Religion“ ebenso wie ihre „Bedeutung [...] fürs Allgemeine“ (S. 10) sich weniger der Anschauung als vielmehr einem Vernunftbegriff wie dem der Funktion erschließt.

Eben den Funktionen der Religion, wie sie sich im kirchlichen Handeln zeigen, forscht der zweite Abschnitt nach. Insgesamt steht implizit die Religions-*theorie* Schleiermachers Pate, doch Rössler macht (der Sache, nicht dem expliziten Bezug nach) auch Anleihen bei dem von Kant in der späten Religionsschrift entwickelten Begriff von der Kirche als eines „ethisch allgemeinen Wesens“,⁵³ insofern „organisierte Religion“ als „Schule der Gesellschaft“ (S. 21–28) angesehen werden kann, und ihre ethische Bedeutung darin zu sehen ist, dass sie „Gründe der Gesinnung“ (S. 53–64) aufzeigt und durch die regelmäßige Präsenz ihres Handelns von Generation zu Generation vermittelt. Über diese religionsphilosophischen Bezugnahmen hinaus argumentiert Rössler auf der Höhe der humanwissenschaftlichen Diskurse, die seit längerem schon in empirischer Forschung dem Zusammenhang von Ritual und Lebenssinn auf der Spur waren. Die anlässlich von Kasualien vollzogenen ritualisierten Handlungen sprechen eine „Sprache der Erfahrung“ (S. 29–38), die in eben den gegebenen Kontexten zur „Erneuerung der Verlässlichkeit“ (S. 39–40) beiträgt und in Gestalt einer „religiösen Feier“ einen „Gewinn an Selbstgewissheit“ (S. 45–52) begünstigen kann. Durch diese Betrachtung ihrer „Leistungen und Funktionen“ (S. 13) ist dann die Frage zu beantworten: „Wozu Religion?“ (S. 65–71).

Sie wird „nicht im Zusammenhang der gelebten Religion gestellt“ (S. 70), sondern erst in der Perspektive ihrer Deutung und Auslegung, die „objektive Gestalten“ (S. 68) sowohl voraussetzt als auch erhält oder in Transformation hervorbringt, und so eine „bestimmte Religion“ (S. 69) erst sichtbar macht. Die

⁵² A. a. O., S. 10. Im Schlussabschnitt heißt es: „Religion wird sichtbar im Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, als Erfahrung von Abhängigkeit und Freiheit, als religiöses Bewusstsein und als Gesinnung, sie wird sichtbar in politischen Programmen, in Rechtsordnungen, in Sitte und Moral, in sozialen Rollen und Institutionen und, nicht zuletzt, in ihrer Kritik – in keinem Fall aber geht Religion in dem auf, was von ihr sichtbar wird.“ (a. a. O., S. 121 vgl. 7)

⁵³ IMMANUEL KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (PhB 45), Hamburg 1978, S. 103–110.

„gelebte Religion“ aber existiert immer – von ihren Anfängen an – in der Spannung zwischen „Abhängigkeit und Freiheit“ (S. 14–20). Einen frühneuzeitlichen Ausdruck hat ihr Martin Luther mit seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ verliehen: „Freiheit und Abhängigkeit sind erst gemeinsam die gültige religiöse Interpretation menschlicher Grundbefindlichkeit.“ (S. 67) Doch damit ist die Auslegung der gelebten Religion noch nicht am Ende, denn „jedes erreichte Verständnis von Religion wird durch die gelebte Religion überboten“ (S. 70), die Möglichkeit solcher Überbietung ist aber durch die „Offenheit und Unabschließbarkeit“ menschlicher Wirklichkeit gegeben (S. 71).

Die neuzeitliche Entwicklung des Christentums, deren Spuren Rössler im dritten Abschnitt über „den Nutzen der Kirche für die Welt“ (S. 73–119) folgt, lässt sich unter diesen Voraussetzungen rekonstruieren. Wenn die Theologie (etwa im Zeitalter der Aufklärung) nach der „Rolle der Religion“ (S. 71–119) gefragt hat, dann hat sie das als „Anwalt der gelebten Religion“ getan, „die in gleichem Maße der Deutung bedarf, wie sie alle Deutungen überbietet.“ (S. 71) Weil aber der „Grundcharakter“ der Religion darin besteht, dass „der Mensch [...] nicht im Vorhandenen auf[geht]“ (S. 122 zit. T. Rendtorff), kann auch ihre Vernunft sich nicht in ihren „Funktionen“ und „Leistungen“ erschöpfen. Vielmehr besteht sie in dem „Sachverhalt, dass Religion zur Verfassung menschlicher Wirklichkeit [insofern] gehört“, als sie die „Perspektive [...] darstellt, die die Erneuerungsfähigkeit und die Überholbarkeit – die Transzendenz – dieser menschlichen Wirklichkeit wahrnimmt.“ (S. 123 f.)

Die so bestimmte „Vernunft der Religion“ beruht auf einer „Mehrdeutigkeit“, in der die Geschichte der Religion „sich nach ihren eigenen Prinzipien differenziert und ausgestaltet hat“ (S. 125). Auf der Basis des hier entwickelten Religionsbegriffs wird Rössler später für das Christentum eine *Lehre von seiner dreifachen Gestalt in der Neuzeit* ausarbeiten.⁵⁴

3. Das spezifische Tübinger Kolorit: Humor als Form der Verfremdung, humanwissenschaftliches, historisches und systematisches Interesse⁵⁵

Auf seine eigene Weise ist Jetter mit den sich vor seinen Augen vollziehenden Umformungsprozessen der Praktischen Theologie umgegangen, die eigentlich Umwälzungsprozesse gewesen sind. Er hat sich des Witzes, der Ironie und des Humors bedient, die spätestens seit der Verunsicherung früherer Selbstver-

⁵⁴ Vgl. RÖSSLER: Grundriß (s. o. Anm. 2), S. 100–106, 105; DERS.: Überlieferung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie, hg. v. CHRISTIAN ALBRECHT/MARTIN WEEBER (PThGG 1), S. 160–162.

⁵⁵ Wenn ich mich im Folgenden auf die Homiletik, Liturgik und Poimenik beschränke, und auf eine Darstellung der Veränderungen in der Religionspädagogik verzichte, so ist das dem Erfordernis notwendiger Beschränkung geschuldet.

ständigkeit durch die Traditionskritik der Aufklärung ein probates Mittel waren, um sich mit zuweilen auch verstörenden Veränderungen auf eine im Umgang mit anderen zivilisierte und im Umgang mit sich selbst geistvolle Weise ins Benehmen zu setzen. Diese Formen der Verfremdung haben das Potential, die Widersprüche, die in pluralen gesellschaftlichen Verhältnissen auftreten, zu verarbeiten, liegt doch der „komischen Erfahrung“ die „Wahrnehmung von Widersprüchlichkeiten“ zugrunde.⁵⁶

Ein hervorragendes Beispiel, die Spannungen und Widersprüchlichkeiten, die die neue Theorie-Vielfalt in der Praktischen Theologie hervorrief, mit Humor zu verarbeiten, findet sich in Jeters aphoristisch aufgebauter *Homiletischer Akupunktur* (1976). Die Ironie, schreibt Kurt Walter Zeidler,

„die ohne Selbstironie nicht zu haben ist, [...] liebt die leisen Unter- und Zwischentöne, weshalb unbedarfte Gemüter die Ironie entweder gar nicht verstehen oder sie mit dem harmlosen Scherz verwechseln. Die Ironie ist aber nicht harmlos. Sie will ebenso wie die Satire entlarven, will jedoch nicht verletzen und tarnt daher ihre Absicht.“⁵⁷

In diesem Sinne lässt Jetter durchblicken, was er von manchen der Neuentwicklungen gehalten hat, wenn er schreibt: „Theorien werden nicht selten für eine Praxis entwickelt, die sich auch ohne diese entwickelt“.⁵⁸ Und mit Blick auf den „interdisziplinären Tauschmarkt“ (S. 51) heißt es: „Die Geisteswissenschaften betreten den Tauschmarkt nur zögernd: man kann Kenntnisse tauschen, aber die Einsichten muss jeder selbst produzieren.“ (S. 51) „Jedermann sieht, wie leicht man sich täuschen kann, nur der, der sich täuscht, sieht es nicht.“ (S. 55) Oder: „Der interdisziplinäre Tauschmarkt lässt an das Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld denken: [...] Einiges fällt auf den Weg der Methodenprobleme, einige unter die Steine des Vokabulars, einiges zwischen die Dornen einer Detail-Analyse: [...] Wie die Frucht ausfällt, zeigt die Ernte, falls sie nicht ausfällt.“ (S. 57)

Jetter zufolge konnte man „in der Verlagerung des Leitinteresses in der Praktischen Theologie auf die Seelsorge und dort auf die psychischen Vorgänge und auf das Erörtern und Einüben von Gesprächsmethoden“ einen „Ausdruck der veränderten Fragestellungen“ erblicken.⁵⁹ Einer der Impulsgeber dieser weit über Tübingen hinaus wirksamen Neuorientierung ist Scharfenberg gewesen, der mit seinem Buch *Seelsorge als Gespräch* (1972) seine Freud-Studien für die *Poimenik* fruchtbar gemacht hatte (s. o.). In seinen späteren Arbeiten zur Pastoralpsychologie hat er dann auch den Begriff der „symbolischen Kommu-

⁵⁶ PETER L. BERGER: Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung, Berlin 1998, S. 240.

⁵⁷ KURT WALTER ZEIDLER: Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung. Humor in philosophischer Perspektive, in: HANS MARTIN DOBER (Hg.): Religion und Humor (Theologie interdisziplinär Bd. 18), Göttingen 2017, S. 31.

⁵⁸ JETTER: Akupunktur (s. o. Anm. 4), S. 39.

⁵⁹ WERNER JETTER: Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978, S. 6.

nikation“ ausgearbeitet.⁶⁰ Dieser Begriff ist für Jetter zu einem Ansatzpunkt geworden, um in seinem Buch *Symbol und Ritual* (1978) aus „der Luft der reinen Lehre“ (S. 6) hinabzusteigen in die Niederungen der Wirklichkeit, und die *Liturgik* mit den Mitteln der Humanwissenschaften, der Kulturanthropologie und auch der Religionsphänomenologie (etwa van der Leeuws) auf eine neue Weise zu bearbeiten – ohne Furcht vor einer „Überfremdung oder Verkehrung des theologischen Themas“ (S. 5). Denn erst in der durch andere Wissenschaften als die Theologie geschärften Aufmerksamkeit auf die hier präsenten Symbole und praktizierten Rituale sollte der Sachverhalt erhellt werden können, dass „auch die gottesdienstliche Kommunikation [...] sich auf mehreren Manualen ab[spielt]“.⁶¹ Jetter antwortet auf diese Weise auf das von Bastian benannte Problem, Gottesdienst und Kanzelpredigt seien die „härtesten Schablonen“, die uns umklammern, denn „in ihnen begegnen wir dem Herzstück kirchlicher Selbstverständlichkeit, das im Prinzip nicht verändert werden darf“.⁶²

Aus „anthropologischen Informationen“ (S. 24 ff.), die er aus den Werken Pierre Bourdieus, Erving Goffmans, Susanne Langers, Alfred Lorenzers, Georg H. Meads, Paul Ricoeurs u. a. gewinnt, bringt Jetter eine „symbolische Partitur der Erfahrung“ (S. 29–57) zur Darstellung und diese dann mit „theologischen Erwägungen“ (S. 65–86) in ein Gespräch, das – um eine von Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel etwa gleichzeitig geprägte Formel zu gebrauchen – eine gewissermaßen evangelisch geläuterte „Erfahrung mit der Erfahrung“ ermöglicht.⁶³ „Symbolisierung“ ist ein „Grundakt des Verstehens“ und der „Verständigung“ (S. 87), die im Fall des Gottesdienstes als ein „Gesamtritual“ (S. 7, vgl. 87–212) auch mit Blick auf die „rituellen Vollzüge“ betrachtet werden muss, in denen die „Kommunikation des Evangeliums“ hier (nicht nur in der Predigt also) stattfindet; Jetter nimmt mit dieser Formel ausdrücklich auf Lange Bezug.⁶⁴

Wieder bereitet ein Durchgang durch solche Theorien den Weg für eine theologisch kontrollierte Neufassung des gottesdienstlichen Geschehens im Licht „symbolischer Kommunikation“ (S. 140–199), die die soziale Funktion und Bedeutung von „Ritualen in alltäglicher Kommunikation“ (S. 91 f.) und als „religiöses Ausdrucksverhalten“ (S. 93–108) erkennbar gemacht haben: Rituale entlasten „von der Daueraufgabe [...], sich in jeder persönlichen Lebensschwierigkeit und in jeder neuen Lebenslage neu definieren zu müssen“ (S. 94), sie „üben in Rollen ein und verschaffen so auch der Frömmigkeit ihre Manieren“ (S. 95),

⁶⁰ JOACHIM SCHARFENBERG: Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen (1985) ²1990, S. 60–67. Vgl. JETTER: *Symbol und Ritual* (s. o. Anm. 59), S. 6.

⁶¹ JETTER: *Symbol und Ritual* (s. o. Anm. 59), S. 7.

⁶² BASTIAN: *Verfremdung und Verkündigung* (s. o. Anm. 10), S. 61.

⁶³ Vgl. etwa BERND SCHRÖDER: *Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik*, in: *ZThK* 95 (1998), S. 277–294.

⁶⁴ JETTER: *Symbol und Ritual* (s. o. Anm. 59), S. 87.

sie „erinnern daran, dass Religion das Leben an seine Herkunft bindet und von dort her das Zukunftsvertrauen schafft“ (S. 96), sie bürgen „für Ordnung und Sinn“ (S. 97) und dienen „als Medien [...] des Gemeinschafts-, Geschichts- und Wertbewusstseins“ (S. 98). Doch in diesen Funktionen eignet den Ritualen eine Ambivalenz, die besonders augenfällig an ihrer Eigenschaft zutage tritt, dass sie „von der Wiederholung“ leben: „Das kann sie ebenso stark wie ermüdend machen.“ (S. 103) Doch trotz dieser und anderer Ambivalenzen eignet dem religiösen Ritual eine gewissermaßen symbolische Funktion, insofern es „denen, die es begehen [...] wie zu einem Fenster [wird], durch das die Gemeinschaft sehen kann, wie sie selber [...] Gottes Lebensmächtigkeit in unsrem Leben schaut und erfahren hat.“ (S. 105)

Jetter hat sich auf eine humanwissenschaftliche Neuformatierung der Liturgik eingelassen und die Veränderungen der allgemeinen Lage mit Ironie und Humor diagnostiziert, ohne selbst schon darauf mit einer erneuerten Grundlegung der Praktischen Theologie zu antworten. Das wird – mit Blick auf die Tübinger Situation – Rösslers *Grundriß der Praktischen Theologie* vorbehalten bleiben, der in erster Auflage 1986 erscheint. Dieses Werk löst die Tragweite des Schlusssatzes der kritischen Auseinandersetzung mit Otto Baumgarten ein, die Praktische Theologie werde „eine Theorie sein, oder sie wird nicht sein.“⁶⁵ Insgesamt suchte man den *Begriff* der Praktischen Theologie zurückzugewinnen, nachdem diese Disziplin „in ihrem [interdisziplinären] Umfeld teils auf- und teils unterzugehen“ schien. Auffällig ist das für Jetter an den „Spezialdisziplinen der Praktischen Theologie“, deren „literarische Fruchtbarkeit [ihn ...] an die Bevölkerungsexplosion in Entwicklungsländern“ erinnerte.⁶⁶

Innerhalb des theologischen Gesamt-Diskurses sind es vor allem zwei Gesichtspunkte, die in Tübingen hervorstechen. Zum einen ist man hier auf die *historische* Herkunft der eigenen Disziplin in spezifischer Weise aufmerksam gewesen. Rösslers Antrittsvorlesung war dem Tübinger Praktischen Theologen Christian Palmer gewidmet.⁶⁷ Und angesichts der Vielfalt neuer Diskursansätze besann man sich auf die sich selbst als „modern“ verstehenden Praktischen Theologen um 1900 Paul Drews, Otto Baumgarten und Friedrich Niebergall.⁶⁸ Zum andern hat man sich an historisch überlieferten *systematischen* Konzepten orientiert (wie vor allem an Schleiermacher, aber auch an Luther und seinen Interpreten Hirsch und Ebeling), die es erlauben sollten, die systematischen

⁶⁵ RÖSSLER: Die Subjektivität der Religion, in: DERS.: Überlieferung und Erfahrung (s. o. Anm. 54), S. 114–127, 127.

⁶⁶ JETTER: Akupunktur (s. o. Anm. 4), S. 42.

⁶⁷ RÖSSLER: Prolegomena zur Praktischen Theologie (s. o. Anm. 12).

⁶⁸ Ein Kapitel in DREHSENS monumentalem Werk *Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie* (1988) handelt von Drews. Vgl. auch RÖSSLER: Die Vernunft der Religion (s. o. Anm. 18), S. 132 Anm. 29.

Ansprüchen kaum genügenden Schriften der „Modernen“ um 1900 auf eine solidere theoretische Basis zu stellen.

Die Praktische Theologie wollte „ihr Defizit an Erfahrung verringern und suchte sich [...] für die empirischen Wissenschaften zu öffnen.“⁶⁹ Damit ist das Stichwort genannt, das im Zentrum der wissenschaftlichen Neuorientierung zu stehen kam, der Name, um den sich das Problem und seine Lösungsbemühung gruppieren ließ, – die *Erfahrung*. Nicht erst in den 70er Jahren, sondern schon bei Baumgarten war dies ein Kampfbegriff, der entgegen einer „deduktiv“ vorgehenden theologischen Lehre, sei es dogmatischer, sei es exegetischer Spielart, die veränderten (gesellschaftlichen und lebensweltlichen) Realitäten einzubeziehen versprach. Denn unter ihren Bedingungen (so die Voraussetzung) machen Menschen ihre Erfahrungen – und nicht geleitet von theologischer „Spekulation“. Ein Goethe-Zitat bringt Baumgartens Gebrauch des Erfahrungsbegriffes auf den Punkt: „Ein Kerl, der spekuliert, ist wie ein Tier auf dürrer Heide, von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings herum liegt schöne grüne Weide.“⁷⁰ In der Entdeckerfreude einer von Dogmatik und Metaphysik damals weitgehend unerkannten Wirklichkeit hat sich Baumgarten aber – so Rössler in seiner kritischen Darstellung – auf eine „konkrete Unmittelbarkeit“ zurückgezogen, die den „Zusammenhang [verhindert], der sich allein durch Vermittlungen herstellt“ und „ohne Spekulation“ überhaupt nicht möglich ist (ebd.).

Rösslers *Grundriß* trägt diesem Defizit Rechnung, indem er Theorie und Erfahrung zu vermitteln sucht. Hierbei ist ihm *Erfahrung* nicht dasjenige, was „der Handelnde ... unmittelbar *erlebt* noch vermittelt *erkennt*, sondern in vermittelter Unmittelbarkeit und unmittelbarer Vermittlung *erfährt*“ – so der Wiener Philosoph Zeidler.⁷¹ Möglich ist die Vermittlung von Theorie und Erfahrung nur in einer Kombination von distanzierender Beobachtung, steter Suche nach (methodisch kontrollierter) Erkenntnis und engagierter Beteiligung. Die von Baumgarten (und vorher schon von den Empiristen) aufgerufene „Autorität der Erfahrung“ (D. Hume) beruht aber auf der Erwartung einer Kontinuität, ohne die ein Handelnder „nur blind agieren und reagieren“ könnte (S. 273). In der Theologie ist diese Kontinuität durch eine „Ordnungsstruktur“ (S. 278) gewährleistet, die die Erfahrung der Gegenwart auf die Überlieferung bezieht und vice versa. In diesem hermeneutischen, exegetischen und systematischen Bezugs-Verhältnis gewinnt die *gedeutete* Erfahrung ihre christlich konnotierte Vermittlungsgestalt. Diese wird von Rössler als eine Konstellation von Individuum, Gesellschaft (bzw. Gemeinde) und Kirche gedacht. Die Praktische Theologie konnte als eine Theorie auf das „Defizit an Erfahrung“ (Jetter) nicht

⁶⁹ JETTER: Akupunktur (s. o. Anm. 4), S. 41.

⁷⁰ Zit. nach RÖSSLER: Die Subjektivität der Religion (s. o. Anm. 65), S. 126.

⁷¹ KURT WALTER ZEIDLER: Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus, Wien 2016, S. 272.

zufriedenstellend antworten, ohne nicht all die verschiedenen Versuche, es zu beheben, in den Zusammenhang – ein System – von normativen, historischen und praktischen (handlungstheoretischen) Gesichtspunkten einzuordnen, die diese Disziplin als eine theologische ausweisen. Rösslers *Grundriß* hat auf dieses Bedürfnis geantwortet.

Um es mit der in den 70er Jahren in Frankreich entwickelten Diskurstheorie zu sagen, wurden in Tübingen die neuen Diskurse mit Erfolg in den historisch und systematisch reformulierten theologischen Rahmen der Tradition eingeordnet, der „jedem sein Teil zuwies“.⁷² Die *particula veri* der neuen Diskurse wurde aufgespürt, um zur Ausarbeitung der „praktischen Theorien“ (Palmer) auf den durch die religiösen Berufe angezeigten Handlungsfeldern fruchtbar gemacht – doch auch in ihre Schranken gewiesen – zu werden. In diesem Sinne hat die praktisch-theologische „Disziplin“ auf exemplarische Weise als „Kontrollprinzip der Produktion des Diskurses“ (S. 25) fungiert. Um der Bestimmung ihres Gegenstandes und ihrer Aufgabe zu entsprechen, die „Grundsätze der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung“ zu verbinden (Rössler), und also weder sich in neueren Theorien der Kultur, des Sozialen und der Seele zu verlieren, noch in bloßer Traditionspflege zu erschöpfen, scheint das auch nötig gewesen zu sein.

⁷² MICHEL FOUCAULT: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M. u. a. 1977, S. 11.