

*Christian Albrecht*, Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen (PThGG 2), Mohr Siebeck Tübingen 2006, XI + 303 S. – *Volker Drehsen*, Der Sozialwert der Religion. Aufsätze zur Religionssoziologie, hg. v. Christian Albrecht/Hans Martin Dober/Birgit Weyel, de Gruyter Berlin 2009, XIII + 401 S. – *Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock/Thomas A. Lotz* (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, de Gruyter Berlin 2001, VI + 215 S. – *Wilhelm Gräb*, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2006, 207 S. – *Christian Grethlein/Helmut Schwier* (Hg.), Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte (APrTh 33), Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2007, X + 825 S. – *Albrecht Grözinger*, Homiletik (Lehrbuch Praktische Theologie 2), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2007, 344 S. – *Jörg Herrmann*, Medienerfahrung und Religion. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 51), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 400 S. – *Dietrich Rössler*, Überlieferung und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie (PThGG 1), hg. v. Christian Albrecht/Martin Weeber, Mohr Siebeck Tübingen 2006, VIII + 323 S.

## Weitere Literatur

*Christoph Dinkel*, Face to Face. Beobachtungen zur Bedeutung interaktiver Kommunikation für die christliche Religion: Günter Thomas/Andreas Schüle (Hg.), Luhmann und die Theologie, WBG Darmstadt 2006, 161–169. – *Volker Drehsen/Wilhelm Gräb/Birgit Weyel* (Hg.), Kompendium Religionstheorie (UTB 2705), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2005, 373 S. – *Thomas Erne*, Rhetorik und Religion. Studien zur praktischen Theologie des Alltags (PThK 10), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2002, 277 S. – *Gottbard Fermor/Hans-Martin Gutmann/Harald Schroeter* (Hg.), Theophonie. Grenzgänge zwischen Musik und Theologie (Hermeneutica 9), cmz Rheinbach 2000, 340 S. – *Erika Fischer-Lichte*, Ästhetik des Performativen (es 2373), Suhrkamp Frankfurt 2004, 376 S. – *Wilhelm Gräb*, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2002, 347 S. – *Isolde Karle*, Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft (PThK 3), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2001, 352 S. – *Gerald Kretzschmar*, Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 53), Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2007, 384 S. – *Dietrich Korsch/Lars Charbonnier* (Hg.), Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltags, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2008, 413 S. – *Michael Meyer-Blanck/Ursula Roth/Jörg Seip* (Hg.), Jugend und Predigt. Zwei fremde Welten? (Ökumenische Studien zur Predigt 6), Don Bosco München 2008, 321 S. – *Michael Moxter*, Medien – Medienreligion – Theologie: ZThK 101 (2004) 465–488. – *Praktische Theologie* 43 (2008), Heft 2: „Kirche und Musik“, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2008, 80 S. – *Ursula Roth*, Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft (PThK 6), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2002, 435 S.

## 1. Übersicht

In Zeiten zunehmender Schwierigkeit, das Feld dieser wissenschaftlichen Disziplin zu überschauen, empfiehlt sich eine Orientierung im Blick zurück. Damit diese nicht archivarisch wird oder monumental bleibt, sondern kritisch hinsicht-

lich der Gegenwartsrelevanz des Vergangenen, bedarf auch der analytische Blick auf die gesellschaftlichen Realitäten der je aktuellen Schärfung. Bevor dieses Anliegen hinsichtlich der Medienkultur thematisch wird, sollen zuerst einige neu erschienene Arbeiten zu Wort kommen, die dem Sturmwind des Vergessens widerstehen, welcher auf der Rückseite des rasanten Wandels sowohl der gesellschaftlichen Bedingungen als auch der geltenden Plausibilitäten (nicht zuletzt in den Wissenschaften) weht.

a) Die Orientierung im Blick zurück kann anhand der klassischen Position F. Schleiermachers gewonnen werden. Wie er die Praktische Theologie als *eine historische und systematische Wissenschaft* enzyklopädisch verortet hat, ist jüngst von Ch. Albrecht in Erinnerung gerufen worden (Grethlein/Schwier, 7–60). Zum Zweck einer Orientierung im Blick zurück bieten sich aber auch die neu herausgegebenen Aufsätze von D. Rössler an. Sie antworten auf eine Pluralität einzelner Herausforderungen in knapper und präziser Form und bieten nicht zuletzt ihrer leichten Lesbarkeit wegen einen anderen Zugang zu den grundlegenden Fragen Praktischer Theologie, welche sich im seit einem Vierteljahrhundert schon vorliegenden „Grundriss“ auf hoch differenzierte Weise bis in die feinen Verästelungen von Einzelaspekten systematisch ausgearbeitet finden. In der Definition ihrer Gestalt und Aufgabe sowie ihres Gegenstandes ist das Prinzip dieser Aufsätze schon auf den Begriff gebracht: „Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet.“ (1) *Probleme* bilden hier den Ausgangspunkt, welche sich sowohl in einer „irritierenden Praxissituation – etwa im beruflichen Alltag des Pfarrers“ oder für die Theorie dieser Praxis ergeben können. „Probleme, die ihren Namen verdienen“, begreifen die Herausgeber aber im Sinne einer „Konstellation von Grundsätzen und berechtigten Ansprüchen, die sich nicht leicht und nicht widerspruchlos zur Einheit fügen lassen“ (2). Um in derart spannungsvollen Konstellationen der Praxis im Licht der Bezogenheit von überlieferten Grundsätzen und (in Sprache und Reflexion) gegenwärtiger Erfahrung zu selbständigen Urteilen kommen zu können, und zwar sowohl im Bereich wissenschaftlicher als auch in der beruflichen Tätigkeit im Pfarramt, leistet die Praktische Theologie ihre Arbeit.

Die Aufsätze sind gegliedert 1. nach *Personen*, die auf die Herausforderung, Überlieferung und Erfahrung zu vermitteln, ihre zeitgebundene und individuelle Antwort gegeben haben – wie etwa M. Luther, F. Schleiermacher, C. Harms, R. Rothe, O. Baumgarten u. a., 2. nach *Prinzipien*, welche etwa die Grundlegung der Theologie und ihrer praktischen Disziplin, die Kirche als institutionalisierte (objektive) Gestalt der Religion, sowie die Frömmigkeit bzw. die „gelebte Religion“ als ihre subjektive Gestalt leiten, und 3. nach *Problemen*, die sich idealtypisch oder in Konsequenz ihres prinzipiellen Rahmens auf den Feldern pastoraler Tätigkeit ergeben. Um sie zu orientieren, bedarf es der „praktischen

Theorien“ (91 mit Zitat von Ch. v. Palmer), die auszuarbeiten nach wie vor zu den Aufgaben dieser Disziplin gehört, wenn sie denn denen Orientierung geben möchte, die Religion zum Beruf haben. Der Grad an Komplexität und Pluralisierung in den „praktischen Theorien“ der Homiletik, Poimenik und Pastoraltheologie – diesen Bereichen widmen sich die ausgewählten Aufsätze neben Fragen des theologischen Studiums – ist aber im Zuge der Ausdifferenzierung der jeweils assoziierten Wissenschaften gestiegen. Exemplarisch ist das anhand der Soziologie, aber auch der Medizin zu sehen (die Rössler in Personalunion vertreten hat). Angesichts seiner Parzellierung in biologische, somatische, psychische und soziale Aspekte ist die theoretische Bemühung um den „ganzen Menschen“ zu einer bleibenden Aufgabe auch der Praktischen Theologie geworden. Als Fluchtpunkt des Rösslerschen Werkes deutet sich das Erfordernis einer anthropologischen Grundlegung an, die nota bene auch den Gebrauch des weiten und offenen Begriffs der Religion leitet. Auf dem Boden einer solchen Grundlegung vermag die Praktische Theologie dann auch eine Funktion im Gespräch mit anderen Wissenschaften (wie etwa der Medizin, aber auch der Soziologie und der Psychologie) auszuüben, insofern sie aufgrund des sie selbst leitenden Menschenbildes kritisch und konstruktiv fragend die Entwicklung der anderen Wissenschaften begleitet.

b) Auch die Herausgabe der gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie von V. Drehsen dokumentiert einen Stand der Diskussion um die Integration dieser Wissenschaft, der in der Vielfalt gegenwärtiger Herausforderungen leicht in Vergessenheit zu geraten droht. Nicht nur liegt hier nun wieder eine historisch gründliche Darstellung der Genese dieser – im Angesicht der Religionskritik – seit der 2. Hälfte des 19. Jh. entstandenen Forschungsprogramme bei É. Durkheim und G. Simmel, M. Weber und K. Marx, sowie neuerer Untersuchungen etwa bei P. L. Berger, Th. Luckmann u. a. vor. Sondern in einer immer wieder neu geschärften Einstellung des Focus auf die „gelebte Religion“ werden auch die Perspektiven erschlossen und diskutiert, welche sich die Praktische Theologie zu eigen machen sollte, wenn sie denn an dem komplexen Anspruch festhalten will, die Außenperspektive auf die gesellschaftliche *Funktion* der Religion mit der Binnenperspektive der theologischen Wissenschaft auf die *Substanz* des christlichen Glaubens in einem spannungsvolles Verhältnis zu halten. Nur so scheint es auch methodisch möglich zu sein, den Anforderungen an die Ausarbeitung gegenwartstauglicher „praktischer Theorien“ genügen zu können.

„Gerade aus dem wachsenden historischen Abstand zu ihrer Entstehung zeigt sich: die Aufsätze [V. Drehsens] halten der Dynamik der rasanten Veränderungsschübe, denen die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft in der Zwischenzeit ausgesetzt waren, deswegen stand, weil sie [...] bleibende Problemstellungen zu formulieren wussten. Wenn sie überhaupt für etwas warben, dann für das Bewusstsein der Komplexität der Sozialbedeutung der Religion, für die Multiperspektivität einer sozialwissenschaftlichen Analyse der Religion und für die Ambivalenzfähigkeit der religionssoziologischen Problemdiagnostik.“

(IX in der Herausgebereinleitung) Kennzeichnend für die Religionssoziologie ist 1., dass sie sich „nicht auf eine Kirchensoziologie reduzieren lassen kann“. Erst in der erweiterten Perspektive auf die Erscheinung von Religion überhaupt vermochten deren „sozialkulturelle Begründungs- und Funktionsleistungen“ in den Blick zu treten. Kennzeichnend ist 2. „die Einsicht, dass Religion und Gesellschaft nicht schematisch zu trennen sind“, wie das sowohl im religionskritischen Interesse lag, die Religion aus dem Raum der Gesellschaft zu verdrängen, als auch im „kirchenapologetischen Interesse an der Bestandssicherung der Religion“. In den Aufsätzen Drehsens tritt demgegenüber eine subtile Verflechtung von Religion und Gesellschaft in den Blick. 3. vermag die – mit eindimensionaler „Entzauberung“ nicht zu verwechselnde – sozialwissenschaftliche Kritik der Religion selbst, auch und gerade der kirchlichen, einen Dienst zu erweisen, insofern sie die Einsicht in deren „genuine Funktionen“ fördert. Zu deren wichtigsten gehört der „Einfluss, den die religiösen Deutekosmen auf die Lebensführung haben“. Im Blick der Religionssoziologie sind 4. vor allem die „religiös erzeugten Handlungsenergien und Antriebskräfte“ (X).

Indem Drehsens Aufsätze in methodischer Hinsicht vier „Scheinalternativen“ hinter sich gelassen haben, lassen sie deutlich genug erkennen, dass sie sich an dem hohen Differenzierungsgrad der Konzeption orientieren, die Rössler der Praktischen Theologie gegeben hat. Weder wird die „Orientierung an klassischen Autoren“ gegen ein „analytisches Interesse an der Gegenwart“ ausgespielt, noch ein „empirisches Interesse an der Wirklichkeit des religiösen Lebens“ gegen ein „abstrakt-apriorisches Religionsverständnis“, weder die „Kritik“ gegen die „Konstruktion der Religion“, noch ein „soziologischer“ gegen einen „theologischen Charakter der Religionssoziologie“. Vielmehr erfahren Gegenwartsinteresse und historisches Bewusstsein, empirische Analyse und Theorie, Kritik und Konstruktion einlässliche methodische Vermittlungen, wie denn überhaupt „die soziale Dimension der gelebten Religion [...] ein Thema ist, das die Herkunfts- und Entwicklungsgeschichte der Praktischen Theologie wie der Soziologie gleichermaßen bestimmt hat“ (XI).

## 2. Zur Diskussion

a) Das Selbstverständnis der Praktischen Theologie lässt sich, ihre Einordnung als historische und systematische Wissenschaft vorausgesetzt, zugleich im Sinne einer Kultur- und Religionshermeneutik fassen, die dem Wandel in Gesellschaft und Lebenswelten auf der Spur ist. In dieser Perspektive stellen sich neuere Arbeiten den Herausforderungen, die durch die enormen Wirkungen neuer Medien entstanden sind. Erst im Nachhinein wird man ganz überblicken können, welcher Art diese Auswirkungen sind. Medien überhaupt können als dasjenige verstanden werden, unter dessen Voraussetzung und worin Kommunikation stattfindet. Mit der Heraufkunft neuer Medien haben sich aber auch deren Bedingungen verändert. Das lässt sich am beschleunigten Informationsfluss zeigen,

den die Zeitungen seit dem 19. Jh. ermöglichten, oder dem später Telegraph, Telephon und Television den Weg bereiteten. Ohne Zweifel ist von diesen Veränderungen auch die Kommunikation über Religion betroffen. Das hat Auswirkungen auf die kirchliche Arbeit vor Ort. Die alten Medien der Stimme und des Wortes, des Tons und der Musik, der anschaulichen Darstellung in Bild und Gemälde haben zwar keineswegs ausgedient. Aber ihnen ist eine Konkurrenz neuer Medien entstanden, die von der Praktischen Theologie wahrzunehmen, zu analysieren und mit Blick auf ihre Aufgaben zu verarbeiten ist. Es kommt darauf an, ein orientierendes Wissen zu entwickeln, was die neuen Medien vermögen, wo ihre Grenzen und Gefahren liegen und unter welchen Bedingungen sie in die kirchliche Arbeit integriert werden können. Zu diesem Zweck wird sich die Praktische Theologie auf die Literaturwissenschaft ebenso wie auf die Musikwissenschaft, auf die Kunstgeschichte ebenso wie auf die noch jungen Medienwissenschaften beziehen (Gräb, *Sinn fürs Unendliche*, 133–242). Drei Stränge der Forschung werden bisher auf dem Hintergrund dieser Fragestellungen zu unterscheiden sein.

1. Als Pionier in der Erarbeitung der eben knapp skizzierten Fragestellungen kann *W. Gräb* gelten. In einem *kultur- und religionshermeneutischen Zugang* hat er Medien und Medienprodukte auf ihre religiösen Sinnstrukturen untersucht. So kam eine bunte Vielfalt von Religion in der Gesellschaft zur Erscheinung, welche zuvor in kirchlicher Binnenperspektive unsichtbar geblieben war. Auch bei diesen Phänomenen, die erst dann in den Blick zu treten vermögen, wenn der Standpunkt verändert und der Horizont erweitert worden ist, handelt es sich um „gelebte Religion“ in gegenwartskulturellen Kontexten. Dieser offene Terminus umfasst nicht nur die sich in Kirchengemeinden findenden unterschiedlichen Frömmigkeitsstile, denen etwa die „empirische Kirchenkunde“ von P. Drews um 1900 schon auf der Spur war, sondern alle möglichen Äußerungen von Religion in der Gesellschaft, wie sie sich in den Medien des Fernsehens und des Films, aber auch in der Romanliteratur und auf Gemälden dargestellt findet. Selbstverständlich bleibt auch weiterhin die Musik ein Medium, in dem sich Gefühle überhaupt und insbesondere solche, die religiös genannt werden können, zum Ausdruck und zur Darstellung bringen (vgl. *Praktische Theologie; Fermor/Gutmann/Schroeter*). Die Festschrift zum 60. Geburtstag von Gräb hat die Tragweite der „Religionshermeneutik“ zu bestätigen vermocht, indem sie dessen Fragestellung nach den „religiösen Dimensionen des Alltags“ aufnahm (*Gräb*, 29–45) und in einem dichten Strauß von Einzelbeiträgen zu beantworten gesucht hat (Korsch/Charbonnier). Als eine historische Vorgängerin dieses praktisch-theologischen Forschungsansatzes kann die „religiöse Volkskunde“ (Drews) im Umkreis von E. Troeltsch gelten.

Gräb hat denn auch den Gegenstand seiner Forschungen, eine unter den Menschen überhaupt, nicht nur in der Kirche, sondern auch in der allgemeinen, pluralen Kultur der Gegenwart sich findende Religiosität, auf ein leitendes Deutungsmuster zurückgeführt: *gelebte Religion* entspringe „lebensgeschichtlichen

Erfahrungen von Selbsttranszendenz“, entfalte sich „in einer individuellen Sinnreflexion“ und suche „möglicherweise an den tradierten religiösen Symbolsprachen Anschluss“ (12). Mit der überarbeiteten Version des 1998 bereits veröffentlichten Werkes ist ein Buch entstanden, das diese – bei der Soziologie, verschiedenen Kulturtheorien und der Philosophie Anleihen machende – Ausarbeitung Praktischer Theologie der Gegenwart bündig und schlüssig zur Darstellung bringt. Ohne Symbolisierung letztinstanzlicher Sinnhorizonte alltagsweltlicher Lebensorientierung kommt die „gelebte Religion“ nicht aus. Diese muss aber funktional auf das Deutungs- und Gestaltungsbedürfnis im Rahmen der je eigenen Lebensgeschichte bezogen sein. Dann kann in ein „Passungsverhältnis“ mit den Formen der kirchlichen Religion treten, was in der Alltagskultur schon zusammengeht: „die objektiven symbolischen Formen und die subjektiven Sinnorientierungen, die sie der Lebenspraxis geben“ (33). In den Kasualien können auch die „Formen“ der kirchlichen Religion noch als „Selbstausdruck“ der Religiosität angeeignet werden, die aus subjektiv-individuellen Quellen im Umgang mit allen möglichen Medien der Kultur sich bilde. Für die kirchliche Religion seien sie vor allem der Ort, an dem die „Resonanzfähigkeit des Christentums im Ensemble kultureller Orientierungen“ noch nachweisbar sei (14). Das wird im mittleren Teil dieses Buches nach grundlegenden Erwägungen zur Kasualtheorie anhand der Taufe, der Konfirmation, der Trauung und der Bestattung näher ausgeführt (67–163).

Gräbs leicht und doch prägnant geschriebenes, flüssig lesbares Buch hat in dem Maße erzählerische Statur gewonnen, in dem es vom akademischen Habitus Abstand genommen hat. Die Gelehrsamkeit als Voraussetzung einer solchen Darstellung bleibt weitgehend auf der Rückseite des Textes verborgen; nur einzelne Fäden des Gewebes treten auf der Vorderseite sichtbar hervor. Demgegenüber hat die im gleichen Jahr erschienene „Kasualtheorie“ von *Cb. Albrecht* die historische Spurensuche nach den in dieser Fragerichtung überhaupt sichtbar zu machenden Fäden in einem systematischen Konzept zur Darstellung gebracht. In stupender Gelehrsamkeit wird der Leser nicht nur über die Geschichte der einzelnen Kasualien umfassend informiert (45–125). Sondern die Kasualien werden auch verstehbar als die volksskirchlichen Gelegenheiten, zu denen ein „praktisch-theologisches Bildungskonzept“ (VI) sowohl für die von einem Kasus Betroffenen als auch für die mit der Verantwortung dafür Betrauten zu seiner Bewährung ansteht. Bildung ist (mit einem anderen Akzent als bei Gräb) die Leitkategorie, unter der der Kasus seine „Scharnierfunktion“ (6 u. ö.) und die Kasualtheorie ihre „integrale“ Bedeutung (191) für die Praktische Theologie erkennen lassen können. Deren einheitlicher Rahmen für eine derart integrale Betrachtung der Kasualien in einer historisch begründeten und systematisch ausgeführten Konzeption ist aber mit Rösslers Theorie von der dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit gegeben. In dieser Theorie wird das „kirchliche Christentum“ vom „öffentlichen oder allgemeinen“ unterschieden, zwischen welchen der einzelne „seinen eigenen Ort“ suchen muss, wodurch ein „indivi-

duelles Christentum“ entsteht. In dieser „dreifachen Gestalt“ des neuzeitlichen Christentums gewinnen dann auch „die drei großen Praxisfelder der Kirche“ ihre primäre Bedeutung: die Predigt als „Domäne des kirchlichen Christentums“, der mit Blick auf das allgemeine Christentum geprägte Religionsunterricht, und die auf das individuelle Christentum bezogene Seelsorge. (Rössler, 160–162) Die homiletischen und poimenischen Herausforderungen anlässlich der Kasualien (Albrecht, 217–229, 252–261) ergeben sich, wie man leicht sehen kann, eben im Spannungsfeld zwischen dem individuellen und kirchlichen Christentum unter den jeweiligen Bedingungen der Gesellschaft der Gegenwart. Daher rührt denn auch die von Albrecht einlässlich beschriebene Ambivalenz, die nicht wenige Pfarrerinnen und Pfarrer hier empfinden (VI, 5–7).

Doch zurück zu *Gräb*. Dem aktuellen Anliegen einer Kultur- und Religionshermeneutik hat sich dieser Autor so gestellt, dass er die neue Fragestellung auf die alte (bewährte) Exposition der Religionsthematik bei Schleiermacher bezogen hat. (10; 53–55; 184–188 u. ö.; *Gräb*, Sinn fürs Unendliche, 106–108; 115–119 u. ö.) Doch nicht im Tigersprung zurück zu dieser offensten Theorie der Religion um 1800 war die Aufgabe schon zu bewältigen. Es bedurfte der Ausdifferenzierung der Begriffe – vor allem des Symbols bzw. der symbolischen Formen, sowie des Rituals und der ritualisierten Handlungen – mit Hilfe eines breit gefächerten theoretischen Instrumentariums: etwa der Forschungen V. Turners für die Ritualtheorie (*Gräb*, 73–78) und E. Cassirers für die „symbolischen Formen“ (*Gräb*, Sinn fürs Unendliche, 53–67). Insgesamt geht es *Gräb* um eine Integration der Außenperspektive in die Binnenperspektive des kirchlichen Christentums, wie sie zuerst von der Religionssoziologie erschlossen worden war. Vor allem die *Funktion* einer Religionspraxis interessiert, die dem Bedürfnis entsprechen will, das sich aus „modernen Biographien“ ergibt (*Gräb*, 68–73). Das Verhältnis zu einer *substantiellen* Religionstheorie bleibt in einer offenen Schwebel.

2. J. Herrmann hat die *religionstheoretische Orientierung* *Gräb*s auf methodisch andere Weise weitergeführt. Während das *Gräb*sche Programm eine Subjektivitätstheoretische Fundierung erkennen lässt, deren leitendes Modell im Deutschen Idealismus entwickelt worden ist, unterzieht Herrmann das derart in den Blick Getretene der Prüfung durch die *empirische Forschung* (12), diese ihrerseits durchaus moderne Methode: Sie ist ausgerichtet auf momentane Plausibilität und bindet sich an eine möglichst repräsentative Rezeption (d. h. an die Rezeption der Masse). Mit quantitativen und qualitativen Methoden wird das hermeneutisch (also vom verstehenden Subjekt) Perspektivierte in einen Bereich hinein geweitet, der objektivierbare Ergebnisse verspricht.

Leitender Begriff von Herrmanns Studie ist die nicht unumstrittene „Medienreligion“ (79–92). In ihm ist die These zusammengefasst, „dass die modernen Medien Funktionen der kirchlichen Religionskultur übernommen haben und dass sie dabei sowohl Motive der religiösen Traditionen aufgreifen und verarbeiten als auch neue religiöse Sinnstrukturen entwerfen“ (11). In der Tat entscheidet „die religionstheoretische Optik über den Befund“ der Medienreligion (80). Von

einem anderen Standpunkt aus kann sich eine andere Perspektive ergeben – so etwa bei A. Keppler, einer Kritikerin dieser Konzeption. (79f.) Wenn man aber der „religionstheologischen Orientierung“ (54–57) Herrmanns folgt, dann lässt sich nicht nur eine identitätsbildende Funktion der Medien ausmachen (wobei man auch nach ihrem Versagen bei Medienmissbrauch fragen muss), sondern es lassen sich auch „dominante Sinnmuster im sinnlichen Sinnangebot [etwa] des Films“ feststellen (82). Von den drei namhaft zu machenden Topoi der „bergen- den Natur“, der „unbedingten Liebe“ und der „befreienden Authentizität“ ist der mittlere in J. Camerons Film „Titanic“ nachweisbar, und zwar nicht nur in einer religionshermeneutischen Perspektive von Spezialisten, sondern auch in der – gewissermaßen gewöhnlichen – Perspektive von zeitgenössischen Rezi- pienten ohne professionalisiertes Vorverständnis. Insofern kommt der auf frühe- ren Arbeiten Herrmanns aufbauenden Analyse dieses Films (81–88) eine exem- plarische Funktion in der ganzen Untersuchung zu: Die in empirischer Rezeptionsforschung erhobenen Meinungen zum Film (wie auch die empiri- schen Analysen zu „religiöser Orientierung und Mediengebrauch“ [157–323]) bestätigen weitgehend die vorher schon religionshermeneutisch vertretenen Thesen, indem sie sie entsprechend dem ausgegebenen Fragebogen weiter aus- differenzieren (393–396). Für die kirchliche Religion ist das Resümee ernüch- ternd bis fatal: „Außer einigen positiven sozialen Erfahrungen hat die kirchliche Religionskultur den in der vorliegenden Studie Befragten wenige Ressourcen für ihre weltanschaulich-religiöse Selbstbildung bieten können. Ihre individuelle Religiosität speist sich weitgehend aus außerkirchlichen Quellen.“ (323)

Die Konsequenzen „für die Theorie der Religionspraxis“ (325–370) sind Herrmann zufolge in einer verstärkten Vermittlungsbemühung zwischen kirch- licher und in den Medien präsenter allgemeiner bzw. öffentlicher Religion zu ziehen. Insgesamt komme es darauf an, die „ästhetischen und performativen Di- mensionen“ verstärkt in die Religionstheorie zu integrieren (326). Herrmann beschließt seine Studie mit einem Plädoyer für die empirische Religionsfor- schung, für eine geschärfte Aufmerksamkeit auf ästhetische Gestaltung im Wechselverhältnis mit (aus Erfahrung zu erwartenden) Rezeptionsprozessen und für eine insgesamt kulturhermeneutische Ausrichtung Evangelischer Theo- logie überhaupt (371–374). Wenn gilt: „Der performative turn hat daran erinnert, dass auch Religion ein Kulturphänomen ist, das in vielfältiger Weise zur Auf- führung gebracht wird und von und in Aufführungen lebt“ (372), dann wird sich ein verstärkter Dialog der Praktischen Theologie mit der Theaterwissenschaft empfehlen (Fischer-Lichte). Doch auch mit Blick auf die Literatur und die bil- dende Kunst sind für eine kulturhermeneutisch arbeitende Religionstheologie „noch erhebliche Lücken zu schließen“ (Herrmann, 373). Insgesamt geht die Studie Herrmanns über die „einseitige Orientierung“ der Religionstheorie „am Paradigma von Deutung und Textualität“ hinaus (vgl. Moxter, 481). Die Bedeu- tung des Ästhetischen, des Leiblich-Emotionalen und des Mimetischen einzu- holen, welche durch empirische Forschung zu bestätigen war, erfordert aller-

dings eine Ausweitung der Methodik bis in den Bereich der philosophischen Ästhetik und der Phänomenologie hinein. (vgl. W. Schneider-Quindeau; Failing/Heimbrock/Lotz, 147–158) Erst in diesem weiten Rahmen besteht die Aussicht, dass die neue Aufmerksamkeit auf das Performative und ästhetische Wirkungen nicht zu einseitigen Akzenten führt.

3. In einem dritten Strang der Forschung wird die Veränderung der Kommunikationsverhältnisse fokussiert, welche die Heraufkunft neuer Medien auf den Plan gerufen hat. Leitend ist hier der spezifischere, auf die kirchliche Arbeit bezogene Begriff der „Kommunikation des Evangeliums“. Auf diesem Hintergrund hat Ch. Grethlein die Mediengesellschaft „eine Herausforderung für die Praktische Theologie“ genannt. Im Anschluss daran hat Ch. Dinkel (Dinkel, 169) in der Terminologie der Kommunikationswissenschaft und methodisch der Systemtheorie N. Luhmanns folgend sowohl den Gottesdienst als auch eine Schulklasse als „zusammenhängende Interaktionssysteme“ beschrieben (Dinkel, 162), die der mediatisierten Kommunikation über Telefon, Fernsehen und Internet gegenüber die überhaupt nicht zu unterschätzenden Vorteile der Authentizität und des „Vertrauens in die Glaubwürdigkeit der Kommunikationspartner“ bewahren. (Dinkel, 163) Doch bei allen „Täuschungs- und Manipulationsmöglichkeiten“, die die „Verbreitungsmedien“ mit sich bringen (Dinkel, 162), ermöglichen sie überhaupt erst eine den Bedürfnissen der modernen Gesellschaften entsprechende Kommunikation (Kretzschmar). Der Gebrauch von Medien gestatte es, lockere Bindungen zu knüpfen und auch wieder zu lösen, ohne durch allzu starke Verbindlichkeitsanforderungen zu belasten. Eben solche Distanznahme mit Hilfe von Medien, die auch punktuell Nähe gestatte, biete etwa hinsichtlich der Koordination pluraler Milieus im kirchlichen Leben auch Vorteile.

Insbesondere drei Aspekte scheinen in diesem Diskurskontext weiterer Diskussion zu bedürfen. Wie weit soll die „mediatisierte Kommunikation“ in die kirchliche Arbeit integriert werden können, ohne ihr Eigenes: die Bedeutung der leiblichen Gegenwart der Gemeinde im Gottesdienst, des Gesprächspartners im seelsorgerlichen Gespräch und des Konfirmators in der Gruppe seiner Konfirmandinnen und Konfirmanden preiszugeben? Daran schließt der kritische Gesichtspunkt an, dass die Problematik der Medien in ihrem Gebrauch liegt: Die Bildungsprozesse begünstigende Rezeption von Kunst kann zum heteronom gesteuerten Konsum werden. Wenn es sich – W. Benjamins kritischer Theorie der Modernität folgend – so verhält, dass die Medien versuchen, „Erfahrungsverlust durch Erlebnispogewinn zu kompensieren“ (Moxter, 474), dann bedarf die „obsessive Orientierung der Medien am Neuen“ (Moxter, 475) auch der kritischen Betrachtung: Sie vermindert die Chancen der Langsamkeit der Erfahrung gegen das sich überstürzende Erlebnis und scheint eine „Passivität“ (Moxter, 486) zu begünstigen, die im Erleben vom selbst gewählten, gestalteten und verantworteten Leben abhält. Schließlich scheint es zum Zweck der dichten und möglichst zutreffenden Beschreibung der leiblichen Gegenwart von Menschen in der Be-

gegnung von Angesicht zu Angesicht der Integration auch anderer Methoden als der systemtheoretischen – nämlich der phänomenologischen – zu bedürfen.

b) An diesen Typ der Theorie haben schon die früheren Arbeiten von *E. Failing* und *H.-G. Heimbrock* den Anschluss gesucht, da der Bezug der Theologie zur Wirklichkeit nicht zweifelsfrei immer schon gegeben ist. Gegeben ist vielmehr eine Vielfalt von Phänomenen, die sich von unterschiedlichen Standpunkten aus unterschiedlich wahrnehmen und in den jeweils erschlossenen Horizonten deuten lassen. In dieser Pluralität des Zugangs liegt die Chance zu einer Kommunikation, welche Selbstverständlichkeiten auf Zeit zu schaffen vermag. Mit Hilfe der phänomenologischen Methode werden flüssige Konzeptionen von „Gemeinde“, „Kirche“, „Welt“ etc. hervorgebracht, die an sich keineswegs selbstverständlich sind, wohl aber in durch Kommunikation begründeten Übereinkünften und lebensweltlichen Vertrautheiten.

Um die Wahrnehmung gelebter Religion zu schärfen (*Failing/Heimbrock/Lotz*, 15–45, 36–43), ist auch die „Religion als Phänomen“ Gegenstand von Diskursen geworden, in denen Interdisziplinarität mehr als ein Programm ist: in diesem Band hat sie einen exemplarischen Verstehensgewinn erbracht. Die Praktische Theologie nimmt die „Phänomenologie als Wirklichkeitswissenschaft“ (91) in Anspruch, um sich vermittels ihrer auf Lebenswelt und Alltag der Menschen beziehen zu können (19–22, 34–36; *H. Schröer; Failing/Heimbrock/Lotz*, 46f.). So vermag sie denen, die Religion zum Beruf haben, Orientierung im Wahrnehmen und Handeln zu geben. Die Philosophie aber kommt dieser Aufgabe kritisch und konstruktiv entgegen, indem sie einerseits die Frage erhebt, „welchen Status Beschreibungen dessen, was sich zeigt, im wissenschaftlichen Diskurs haben können oder sollen“ (*M. Moxter; Failing/Heimbrock/Lotz*, 83–95, 92). Andererseits klärt sie das Verhältnis von Phänomenologie und Erfahrung so differenziert, dass Phänomene, die auch nicht religiös deutbar sind wie „Anblick, Anrede und Anspruch des Fremden“ (*B. Waldenfels; Failing/Heimbrock/Lotz*, 63–84, 84), auf solche Verhältnisse bezogen werden können, die immer schon in den Religionen zum Ausdruck und zur Darstellung gebracht worden sind, wie das Heilige (*Failing/Heimbrock; Failing/Heimbrock/Lotz*, 192–207) oder die Offenbarung – zu ihrer Beschreibung muss Sichtbares auf Unsichtbares, sowie Sagbares auf Unsagbares bezogen werden (andere Phänomene s. u.).

Nicht der Lehrbestand ihrer Begriffe (etwa der Intentionalität des Bewusstseins) ist der fruchtbare Ausgangspunkt, sondern ihre Methode „striktter Beschreibung des Gegebenen, insofern es sich zeigt“, wenn die Phänomenologie in der Praktischen Theologie rezipiert werden soll. Ihre „nachmetaphysische Bestimmung des Phänomenbegriffs“ (*Moxter; Failing/Heimbrock/Lotz*, 88) ist aktuell. D. h. das Phänomen wird nicht mehr als „*Schein* im Kontrast zur *Sache selbst*“ begriffen, sondern „das Phänomenale als einzige Gegebenheitsweise“ (89). M. a. W. kommt Sinnlichkeit nicht mehr „vor allem als Quelle möglicher Täuschungen in den Blick“, sondern Sinn wird „schon in der Sinnlichkeit“ unterstellt (90). Die phänomenologische Methode hat einen „veränderten Begriff

von Wirklichkeit bzw. Gegenständlichkeit“ erschlossen (91). Moxter rekurriert in seinem Beitrag auf die Differenz von Genauigkeit und Ungenauigkeit in der Beschreibung, auf die Kontingenz des Beschriebenen und der Wahrnehmung, auf die Differenz von Vorder- und Rückseite des Wahrgenommenen, auf den Wechsel von Standpunkten, der den Wechsel von Horizonten nach sich zieht (vgl. 93 f.). Er plädiert für eine Neubestimmung des Intentionalitätsbegriffs als „Titel für eine Transzendenz, die zur Immanenz des Bewusstseins gehört“ (94). Erst von diesem Begriff aus kann dem Missverständnis einer „realistischen Unterstellung“ begegnet werden, für die phänomenologische Einstellung zeigten sich die Dinge unmittelbar. Phänomene sind vielmehr „Grenzfälle zwischen Gegebenem und Entzogenem“ (95).

Im Rahmen einer von „begründender“ und „beschreibender“ unterschiedenen „semiotischen Phänomenologie“ (*Failing/Heimbrock/Lotz*, 99–120, 119 f.) sucht *H. Deuser*, ein Anliegen der Systematischen Theologie zur Geltung bringend, die Wahrheit des religiösen Symbols so zu bestimmen, dass sie untrennbar an die menschliche Erfahrung mit ihrem lebensweltlichen Charakter gebunden bleibt (117–119). Ch. S. Peirce und R. C. Neville folgend vermag er eine Voraussetzung schon der Schleiermacherschen Religionstheorie auf methodisch anderem Wege zu bestätigen: „Religiosität [ist] fundamental: als bildkräftig-emotionaler Einstieg in jeden nur denkbaren Erfahrungszusammenhang“ (112).

c) Ohne Zweifel gehört der *Begriff der Religion* in eine praktisch-theologische Prinzipienlehre. Ihm kommt eine Erschließungskraft zu, die diese Disziplin selbstverständlich integriert. Zur prägnanten Präzisierung des Begriffs werden im Bezug zur Religionssoziologie und zur Phänomenologie, zur Hermeneutik und zur Empirie, auch zur Religionsphilosophie und -psychologie, unterschiedliche Methoden angewandt. Was ist Religion und was bedeutet sie „für den Menschen in seiner Lebenswelt“? (Drehen/Gräß/Weyel, 5) Als ein Meilenstein auf dem Weg zur genaueren Klärung dieser Fragen kann der Sammelband „Religionstheorien“ gelten. Hier wird dem Leser die heute vorfindliche Pluralität der Zugänge zum Phänomen der Religion, ihrer Deutung und ihrer Praxis in Einzelportraits vor Augen geführt. Das bunte Bild von Zugängen lässt die Religion und die Religionen „als höchst ambivalente Phänomene“ (Drehen/Gräß/Weyel, 6) erscheinen. Viele Autoren werden hier vorgestellt, deren Theorien klassischen Rang beanspruchen können, andere aber finden keine Erwähnung. So macht etwa Schleiermachers Theorie der Religion – ihrer wegweisenden Bedeutung wegen – den Anfang. Doch man vermisst die Namen I. Kants und G. W. F. Hegels, H. Cohens und F. Rosenzweigs. Im Sinne einer Ergänzung scheint die Fortführung der in diesem Kompendium begonnenen Arbeit in hohem Maße wünschenswert.

Zweifel hinsichtlich des Gebrauchs des Religionsbegriffs werden aber angesichts seiner Allgemeinheit und Offenheit geltend gemacht. Sie finden sich in der abwägenden Betrachtung dargestellt, mit der *M. Meyer-Blanck* seine praktisch-theologische Reflexion zum Thema abgeschlossen hat (*Grethlein/Schwier*, 353–397; 391–394). Einerseits seien „religionstheoretische Bezüge für die Praktische

Theologie unverzichtbar“, wenn die „Kommunikation des Evangeliums“ (391) denn auf ein vom Einzelnen zu vollziehendes Verständnis und eine Aneignung der Frohbotschaft zielt. Andererseits müsse man aber doch fragen, ob der Begriff der Religion zur „geeigneten Leitkategorie“ tauglich sei. (391) Für Meyer-Blanck verschärft sich das Problem noch, wenn man den Begriff der „gelebten Religion“ auf den seinerseits nicht unproblematischen Begriff des Lebens zurückführt (385). Um einem „Verlust an Lebensbedeutsamkeit von Theorie“ zu wehren, halten Failing und Heimbrock demgegenüber an diesem Terminus als Leitbegriff fest (Failing/Heimbrock/Lotz, 36–45, 44).

Auch andere Autoren in der von *Cb. Grethlein* und *H. Schwier* herausgegebenen „Theorie- und Problemgeschichte“ der Praktischen Theologie bevorzugen den von E. Lange geprägten Terminus der Kommunikation des Evangeliums als leitenden Begriff einer kirchlich (399–455) und biblisch (237–287) akzentuierten Grundlegung. Insbesondere der Beitrag von *W. Engemann* antwortet programmatisch auf die Frage nach den Bezugswissenschaften der Praktischen Theologie. Indem Engemann die Herausforderung zum „Dialog mit außertheologischen Wissenschaften“ als ein „interdisziplinäres Projekt“ aufgreift, schließt er an seit den 70er Jahren geltende Selbstverständlichkeiten an, verknüpft sie aber mit einer auf allen kirchlichen Arbeitsfeldern – bei aller Unterschiedenheit – einheitlichen Herausforderung an Theorie und Praxis: die „Kommunikation des Evangeliums“ ist an eine persönliche Verantwortung gebunden, werde „auf der Basis von Zeichen“ in bestimmten Situationen vollzogen, diene eben auf diese Weise der „Gestaltung von Kirche“, und habe insgesamt den Zweck, evangelische Freiheit zu- und anzueignen. (*Grethlein/Schwier*, 137–232, 140–144) Auch hier liegt eine Konzeption vor, die Einheit dieser Disziplin von der Bestimmung ihrer Aufgabe her zu wahren, die seit E. Lange eben nicht mehr in einer auch eindimensional zu verstehenden „Verkündigung“ bestehen kann, sondern in einer – Wechselseitigkeit voraussetzenden – Kommunikation. Die Erfüllung dieser einheitlichen Aufgabe, die ihren Mittelpunkt in einer Konstellation von Predigt, Religionsunterricht und Seelsorge hat (vgl. Rössler, 80–93), setzt aber die Pluralität von methodischen Zugängen voraus.

So ist Engemann zufolge der Dialog mit den Kommunikationswissenschaften einschließlich der Sprechakt- (J. L. Austin) und der Interaktionstheorie (E. Goffman), mit der Psychologie sowohl psychoanalytischer (S. Freud/O. Pfister) als auch tiefenpsychologischer (C. G. Jung/O. Haendler) Prägung, mit der Semiotik (U. Eco/W. Engemann, M. Meyer-Blanck), mit den Sozialwissenschaften, aber auch mit der Wirtschafts- und Rechtswissenschaft sinnvoll und notwendig – letztere, um die Gestaltung von Kirche in theoretischer Reflexion zu begleiten. Um der theoretischen Erfassung des Zieles willen, die Freiheit zu- und anzueignen, wird auch der Dialog mit der Philosophie empfohlen, welche als Ethik (oder Praktische Philosophie) eine wichtige Gesprächspartnerin in der näheren Ausarbeitung eines differenzierten Begriffs der „Lebenskunst“ (etwa bei W. Schmid) sei. (180–185)

Doch unter welchen Voraussetzungen und zu welchem Zweck soll der Dialog mit anderen Wissenschaften geführt, und wie soll er gestaltet werden? Auf diese Fragen geht der letzte Abschnitt im Beitrag von Engemann ein, indem er Modelle unterscheidet, denen jeweils bestimmte Vorverständnisse und Interessen der Partner eingeschrieben sind. Man kann den Dialog suchen, um die eigenen Wissensbestände zu bestätigen (vgl. zum „Affirmationsmodell“: 187–189), „fachfremde Wissensbestände“ im „Ancilla-Modell“ anzuwenden (189–191), zum Zweck einer „Multidisziplinarität“ um der eigenen Sache willen die Zugangsweisen und Ergebnisse anderer Wissenschaften integrieren (191–195), zum Zweck genuiner Interdisziplinarität mit anderen Wissenschaften kooperieren, wobei die Eigenständigkeit des anderen Zugangs besser gewahrt bleibt als im „Integrationsmodell“ (195–198), oder – das wäre die „zweite Stufe der Interdisziplinarität“ – man kann von Konvergenzen, etwa von Humanwissenschaften und Praktischer Theologie, ausgehen (198–201), was aber im „Transformationsmodell“ die „Gefahr des Verlusts an Interdisziplinarität“ heraufbeschwört (202–205). Der Dialog mit anderen Geistes-, Human-, Erfahrungs- und Handlungswissenschaften setzt eine bleibende Eigenständigkeit der Praktischen Theologie als Dialogpartner voraus (205–223).

Nun spezifiziert der Begriff des Dialoges zwar den weiteren Begriff der Kommunikation, insofern es hierbei um eine Wechselbeziehung nach dem Modell zwischen zwei Partnern geht. Die Bedingung der Möglichkeit solcher *Relation* ist aber mit dem Begriff des Dialoges noch nicht geklärt. Zu diesem Zweck wäre es aussichtsreich, den in der Philosophie H. Cohens insgesamt vorausgesetzten, in dessen Religionsphilosophie aber spezifizierten Begriff der *Korrelation* einzuführen. Als Kategorie auch der Relation wäre er als Grundbegriff von Kommunikation überhaupt in Anspruch zu nehmen, die dann von allen informationstechnischen Engführungen befreit wäre und es immer auch mit Andersheit zu tun hat. Wenn gilt, dass „die Erfahrung selbst eine Art dialogische Struktur aufweist“, könnte mit dem Begriff der Korrelation die „antwortende Erfahrung“ spezifiziert werden, welcher auch die Phänomenologie den Weg geebnet hat. (Waldenfels; *Failing/Heimbrock/Lotz*, 76f.) Hier wäre dann auch ein tragfähiges Korrektiv für die Probleme zu finden, die bestimmte Weisen des Gebrauchs des Lebensbegriffs hervorrufen können. (79f.; 385–387: M. Meyer-Blanck)

d) Entsprechend zum Wandel der Gesellschaft hat auch die Kirche Veränderungsprozesse von großer Tragweite durchlaufen. Nicht nur ist die Organisation der Kirchengemeinden vor Ort in Folge von Immobilienverkäufen (auch von Kirchengebäuden) betroffen. Folgenschwerer noch scheint das Selbstverständnis der Pfarrerschaft sich angesichts mancher Fremdentwürfe in einer Krise zu befinden. Angesichts einer gesteigerten Entprofessionalisierung in diesem Beruf, der vor Ort für alles Mögliche gut zu sein scheint, hat I. Karle dafür plädiert, diesen Beruf wieder als „Profession“ zu begreifen. (Karle) Dass dieses Buch binnen weniger Jahre in dritter Auflage vorliegt, deutet auf die Aktualität der Fragestellung hin. Jedenfalls scheint die Pastoraltheologie sich heute als vorrangig

aktueller Teilbereich der Praktischen Theologie zu empfehlen, nachdem die empirische Wende um 1970 von der Homiletik und später von der Seelsorgelehre getragen worden war.

In einer prinzipiellen Hinsicht ist die Pastoraltheologie als Korrelat und Kehrseite der Praktischen Theologie überhaupt anzusehen. Die Einheit dieser theologischen Disziplin ist nicht nur ein Erfordernis um ihrer selbst als Wissenschaft willen. Mehr noch bedarf sie dieser Einheit, um ihre kritische und konstruktive Funktion auf den „Kirchendienst“ auszuüben, in dem es heute nicht leichter geworden ist, Haupt- von Nebensachen zu unterscheiden. (Rössler, 155–163) Angesichts seiner Verwechselbarkeit mit einem Manager oder Klein-Unternehmer scheint es heute einer neuen Profilierung des Pfarrers als eines Geistlichen zu bedürfen. Als ein solcher vermag er mit Hilfe seiner „Kernkompetenzen“ zur aktuellen Praxis der christlichen Religion einen fruchtbaren Beitrag zu leisten. Um eine von ihnen darzustellen, muss ich mich auf ein neues Buch zur Homiletik beschränken, auch wenn es ebenso auf den Feldern der Liturgik und der Poimenik für die Lage der Praktischen Theologie heute repräsentative Neuveröffentlichungen gibt.

Die regelmäßig wahrzunehmende Aufgabe, in der die Pfarrerrinnen und Pfarrer zumeist immer noch sich ihrer Identität als (praktische) Theologen gewiss werden können, scheint nach wie vor die Predigt zu sein. Über den in der homiletischen Theorie schon seit längerem fest verankerten Bezug auf die Literaturwissenschaft hinaus (Grözinger, 89–91, 109–116, 142 f., 231 f., 236–242 ist auf diesem Feld gegenwärtig eine Orientierung einerseits an philosophischer Reflexion, andererseits an der Historie dieser „praktischen Theorie“ zu beobachten: das ist an A. Grözingers Homiletik exemplarisch zu sehen. (45–78) Man kann in dieser Orientierung zudem eine Bestätigung der konstellativen Dreiteilung der Theologie in Schleiermachers „kurzer Darstellung“ finden (vgl. Albrecht; Grethlein/Schwier, 9–11). Auch die Frage, ob wir aus der Geschichte lernen können (Grözinger, 75–78), verweist zurück auf die Philosophie, deren Weg zur Weisheit für die Tätigkeit des Pfarrers und insbesondere des Predigens überhaupt nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Weisheit ist hier verstanden im Sinne eines durch Überlieferung ebenso wie durch Erfahrung hindurchgegangenen Wissens, für das nicht mehr das Buch, sondern die Person im Sinne eines ganzheitlichen Menschen, die Zeitgenossenschaft eingeschlossen, der entscheidende Bezugspunkt (in einer ganzen Konstellation von Bezugspunkten) ist.

So setzt Grözinger für eine von der Homiletik zu fordernde Wahrnehmung der Gegenwart J.-F. Lyotards These vom Ende der „großen Erzählungen“, G. Vattimos Nachdenken über die – auf die historischen Religionen verweisende – „Genese von Gedanken, die der Verfasstheit der *Conditio humana* heute gerecht werden können“ (28–31), Z. Baumanns modernitätstheoretische Reflexionen (24 f.), E. Husserls und M. Merleau-Pontys Phänomenologie (104–106), J. Derridas Verständnis des Messianischen und E. Lévinas’ phänomenologische Analysen der Begegnung mit dem Angesicht des andern (164–167) voraus, um

nur einige der Autoren zu nennen, die hier relevant sind. Th. Erne hatte einige Jahre vorher schon H. Blumenbergs Begriff des „Rhetorischen“ als „Distanzgewinn“ für die Homiletik fruchtbar gemacht. (203)

Das Historische und das Systematische bzw. philosophisch Reflexive findet sich aber in dieser Homiletik nicht zuletzt deshalb aufs engste verknüpft, weil die gegenwärtige Herausforderung, in der Mediengesellschaft zu predigen, anders als auf diese komplexe Weise gar nicht aufgenommen werden kann (261–281). Die „Gestalt der Predigt“ (177–281) ist ein Handlungserfordernis, zu erfüllen ist es nur, wenn das „homiletische Kommunikationsgeschehen“ (79–176) ausreichend klar im Blick ist. Man mag es „auf die sich unter den Bedingungen der Globalisierung immer schneller wandelnden kulturellen Verhältnisse der Gegenwart“ (283) zurückführen, dass das „Performative“ heute eine weit verbreitete Konjunktur hat. Grözinger beschließt seine Homiletik mit einem Abschnitt über die „Performanz der Predigt“ (283–328).

Damit findet ein Sachverhalt Bestätigung, der schon in Schleiermachers Praktischer Theologie bewusst war und eine orientierende Bedeutung erlangt hat: dass die Theorie der Predigt zwischen Kunst und Wissenschaft entwickelt werden muss. Auch Grözinger plädiert für die *ars praedicandi*, nachdem er M. Nicols „dramaturgischer Homiletik“ einen längeren Abschnitt gewidmet hat (vgl. Herrmann, 358–360). Die als dramatische Darstellung im Kontext des Gottesdienstes verstandene Predigt findet sich in der Nähe zum Theater: der Kunstform, die ursprünglich daran erinnert, dass Geschichten, soziale Konstellationen, idealtypische existentielle Situationen etc. zur Aufführung gebracht werden und dass Schauspieler ein inneres Verhältnis zu den Texten gewinnen können, die sie sprechen. Der Begriff der *performance* wäre also zu eng gefasst, wenn er im Sinne eines bloßen Verhaltens verstanden würde (vgl. Schröer; Failing/Heimbrock/Lotz, 57). Er verweist zudem auf *performative Sprechakte*, die vollbringen, was sie zum Inhalt haben: etwa zu trösten. So eignet ihnen der Anspruch: *de te fabula narratur*.

Auch die ältere Orientierung an der antiken Rhetorik (auf die Grözinger ebenfalls aufbaut) hatte den Schritt der *actio* schon in ein komplexes System vorbereitender Schritte eingefügt. Entsprechend geht es der „dramaturgischen Homiletik“ nun um die prägnante Präzisierung zweier ehemals in der Rhetorik beheimateter Aspekte: die alte *dispositio* der Rede wird in Orientierung am Film nun als dessen „durchkomponierte Dramaturgie“ verstanden, an der der Prediger sich orientieren könne, und die alte *elocutio*, in der Rhetorik als auf den Punkt bringendes Sprachbild im Sinne der Metapher und anderer Formen gefasst, nun in den Anspruch transformiert, sinnliche Bildlichkeit zu geben. Während in Schleiermachers Theorie der religiösen Rede produktionsästhetische Gesichtspunkte leitend waren, sind heute die rezeptionsästhetischen ins Licht der Aufmerksamkeit getreten: Die Predigt möchte ankommen wie ein guter Film. Und während in früheren homiletischen Entwürfen neben der Narration auch die argumentative Rede oder die Einbeziehung lyrischer Texte Relevanz be-

anspruchen konnte (vgl. Grözinger, 203–220; 221–242), ist unter dem Gesichtspunkt der Aufführung das Drama in den Focus gerückt. In der heute weit verbreiteten Fokussierung der performativen Dimension der Predigt und entsprechend der Gottesdienstgestaltung sei allerdings ein Diktum F. Nietzsches im Sinne einer kritischen Anfrage erinnert. „Ich liebe [...] eure Feste nicht: zu viele Schauspieler fand ich dabei, und auch die Zuschauer gebärdeten sich oft gleich Schauspielern“, heißt es in „Also sprach Zarathustra“ (Teil I: Von der Nächstenliebe). Die Frage verweist zurück auf das problematische Verhältnis von Rolle und Authentizität in der leiblichen Gegenwart des Pfarrers und der Pfarrerin in Gottesdienst und Predigt, Seelsorge und Unterricht.

In der neueren homiletischen Literatur findet sich weiterhin eine von der Milieuforschung perspektivierte Tendenz, der zielgruppen-orientierten Predigt den Weg zu bereiten. (Meyer-Blanck/Roth/Seip) Eine andere Tendenz richtet sich auf die Herausforderung, zu bestimmten Anlässen im Lebenslauf (bei Kasualien) zu predigen. (Roth; Gräß, 138–163; Albrecht, 224–229, 258–261)

### 3. Ausblick

a) Die Praktische Theologie scheint sich heute in einer Spannung zwischen einem Bedürfnis nach Einheit um der praktischen Funktionen ihrer Theorien willen einerseits, und einer Skepsis allen einheitlichen Konzeptionen gegenüber andererseits zu befinden, welche die Wahl der Methoden begrenzen und die Offenheit der Wahrnehmung beschränken könnten. In dieser Spannung zeichnet sich aber eine Bewegung von den „großen Erzählungen“ (Lyotard) zu den kleinen Phänomenen hin ab, in deren dichter Beschreibung Kulminationspunkte der Theologie wie in einem Spiegel und Gleichnis erscheinen. Zu diesen Phänomenen gehören das Opfer und die Gabe, die Geste des Dankes und das Entstehen von Mitleid, das Gebot und die Verantwortung, die Gastlichkeit und der Abschied (vgl. E. Lévinas, J. Derrida, J.-L. Marion u. a.). Der Dialog mit der Phänomenologie, aber auch mit den jüdischen Philosophien in der Moderne ist in dieser Hinsicht noch nicht ausgeschöpft.

b) Die Phänomene sind gleich, die Methoden, sie zu beschreiben, zu deuten und für die praktisch-theologische Arbeit fruchtbar zu machen, unterschiedlich. Mit Blick auf die Frage nach mediatisierter und basaler Kommunikation in leiblicher Gegenwart stehen etwa die systemtheoretischen und phänomenologischen Zugänge apart zueinander. Da eine vorschnelle Komplexitätsreduktion nicht an der Zeit ist, scheint eine stärkere Vernetzung der unterschiedlichen Forschungsansätze und methodischen Zugänge wünschenswert. Angesichts von deren tatsächlicher Komplexität ist die erforderliche Verknüpfung als eine *unendliche Aufgabe* zu fassen, der sich die Praktische Theologie immer wieder neu zu stellen hat.

c) Doch in welcher Orientierung soll diese unendliche Aufgabe zu erfüllen sein? Die Leitbegriffe der (gelebten) Religion, des christlichen Lebens, der Bil-

dung und der Kommunikation des Evangeliums sind zwar nicht kongruent, bilden aber Schnittmengen und spannungsvolle Konstellationen. Diese Metapher bietet sich über ihren historischen Gebrauch hinaus an, um die leitenden Begriffe der Praktischen Theologie zu verknüpfen. In ihr verweist einer auf den andern, ohne dass er über ihn herrschen müsste. Erst in ihrem wechselseitigen Verweisverhältnis vermag dann auch die Konstellation der Begriffe die orientierende Funktion zu erfüllen, die ihr – in Analogie zu einem Sternbild – zukommt. In dieser Metaphorik hatte W. Benjamin von der Idee gesprochen, an der Erkenntnis überhaupt sich orientiert. Wie in geometrischen Zeichnungen kann man die Konstellation von Punkten spiegeln, drehen und wenden. Je nach Standpunkt und Perspektive kommt so eine jeweils andere Ordnung zustande, auch wenn es die gleiche Konstellation bleibt. Die anderen Aspekte geraten also entweder von der „gelebten Religion“ innerhalb und außerhalb der Kirche in den Blick oder von der exemplarisch an der Predigt zu verdeutlichenden, aber auch auf den anderen Handlungsfeldern zu fordernden „Kommunikation des Evangeliums“, oder von der „Bildung“ als Prozess, der das Individuum in seiner Lebensgeschichte ebenso betrifft wie die öffentliche Sphäre und das kirchliche Handeln. Welche Perspektive die bevorzugte ist, muss hier nicht entschieden werden. Zu begründen ist das wechselseitige Verweisverhältnis der Begriffe zu einer Idee aber in der Kategorie des logischen Ursprungs aller andern Kategorien und Begriffe: in einer *Korrelation*, die vorausgesetzt werden muss, damit Wechselseitigkeit zwischen den Begriffen möglich werden kann, welche in ihren Relationen aufeinander erst eine Konstellation bilden. Die Korrelation als Begriff des Ursprungs ermöglicht überhaupt erst eine Beziehung zum anderen Menschen ebenso wie zu Gott.

d) Das Orientierungsbedürfnis der Praktischen Theologie lässt sich auf eine doppelte Weise beschreiben. Einerseits ist das Bedürfnis nach Zusammenhang der einzelnen „praktischen Theorien“ in einer praktisch-theologischen Prinzipienlehre nicht so sehr ein theoretisches, sondern vielmehr ein praktisches. Denn zu den weit verbreiteten und immer wieder beklagten Erfahrungen im zeitgenössischen Pfarramt gehört, dass es schwer nur gelänge, die Vielfalt der praktischen Anforderungen in der eigenen Person zu einer Einheit zu verschmelzen, seit nicht mehr das Amt die Person trägt, sondern umgekehrt die Person das Amt zu tragen hat. Andererseits ist aber das Bedürfnis nach Zusammenhang der einzelnen „praktischen Theorien“ nur durch theoretische Arbeit zu erfüllen. Auch in diesem Sinne wird gelten können: „Die Praktische Theologie wird eine Theorie sein – oder sie wird nicht sein.“ (Rössler, 127) Als Theorie wird sie das Beschreiben und Deuten von Phänomenen ebenso orientieren wie das Handeln derer, die Religion zum Beruf haben. Gerade als Theoretiker wird sich der Praktische Theologe aber auf die Phänomene einlassen, und das nicht nur, weil es ihm in reiner Theorie auch „langweilig“ werden kann (Moxter; Failing/Heimbrock/Lotz, 95), sondern weil das zu seinen eigensten Aufgaben gehört.

e) Eine in stärkerem Maße überzeugende Kombination von funktionaler und substantieller Religionstheorie scheint zu den in Zukunft näher zu präzisieren-

den Aufgaben zu gehören. Denn auch die Funktion der christlichen Religion wird sich in den religiös pluralen westlichen Gesellschaften nur dann prägnant präzisieren lassen, wenn die sich in die Aufmerksamkeit drängenden Phänomene eine theologisch substantielle Deutung erfahren. Ihrer bedarf eine diskursive Bemühung um das selbständige Recht der Religion im Unterschied zur Ethik und zur Ästhetik auch angesichts einer neu aufkommenden Kritik der Religion. In prinzipieller Hinsicht könnte es hilfreich sein, zur genaueren Klärung des Verhältnisses von ihrer Substanz und Funktion über Schleiermacher hinaus (Drehse/Gräb/Weyel, 15–26) auch auf Kant und Hegel zurückzugehen.