

Wagners empirische Wende

Die Hinwendung zur soziokulturellen Lebenswelt
der christlichen Religion – und die Praktische Theologie

Wilhelm Gräß

1. Von der absolutheitstheoretischen Begründung des Gottesgedankens zur vernünftigen Wahrnehmung der gelebten Religion

In seinem autobiographischen Bericht, der in das 1998 erschienene Buch *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*¹ eingegangen ist, erzählt Falk Wagner:

„Diese Überlegungen haben mich schließlich in den letzten Jahren dazu geführt, daß ich in meiner eigenen Theologie überdies so etwas wie eine empirisch-historische Wende vollzogen habe. Sowohl in meinen Lehrveranstaltungen wie auch in vielen Publikationen habe ich mich sehr viel stärker als früher auch der empirisch-historischen Beschreibung von gelebter Religion zugewandt.“²

Die Überlegungen, von denen Wagner hier spricht, sind die des Eingeständnisses eines Scheiterns *des* Unternehmens, dem zuvor alle seine theologischen Anstrengungen gegolten hatten, nämlich „den Gottesgedanken auf allgemeingültige Weise begründen zu können“.³ „Das ist gefallen.“ erklärt er in schroffem Ton: „Das ist gefallen. Was bleibt, ist die Rede religiöser motivierter Individuen in ihrem Gottesbewußtsein.“⁴ Polemisierte Falk Wagner zuvor ständig gegen die vom religiösen Bewusstsein ihren Ausgang nehmende Theologie, weil sie Gott in der Abhängigkeit von dem sich auf ihn beziehenden, ihn denkenden bzw. glaubenden Menschen belasse, so will er jetzt von diesem Einwand gegen eine Religionstheologie nichts mehr wissen. Er gibt vielmehr zu, dass auch noch der reinste Gottesgedanke eben ein von Menschen gedachter Gedanke ist. Dieses eingestehend zielte Wagner zuletzt

¹ Vgl. Falk Wagner, in: *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. v. C. HENNIG/K. LEHMKÜHLER, Tübingen 1998, S. 277–299.

² A.a.O., S. 296.

³ A.a.O., S. 295.

⁴ Ebd.

darauf, Gott am Ort des Menschen als den Geist einer sich in wechselseitigen Anerkennungsverhältnissen realisierenden menschlichen Freiheit, auch der Freiheit der Individuen zur religiösen Selbstdeutung, zur Auslegung zu bringen.⁵ Das Wort ‚Gott‘ wird jetzt gewissermaßen zum Ausdruck für denjenigen Grund menschlicher Freiheit, der es macht, dass diese als kommunikative Freiheit aufzufassen ist und in Gestalt der wechselseitigen Anerkennung der Freiheit freier Individuen ihre Verwirklichung findet. Dabei nimmt Wagner die christliche Vorstellung von der Menschwerdung Gottes auf und deutet sie als „Revolutionierung des Gottesgedankens“.⁶ Gott ist nicht als absolute, sich selbst durchsetzende Macht zu denken, sondern als Geist einer Freiheit, in der die Freiheit des einen mit der aller anderen zusammenbestehen kann – oder, wie Wagner formuliert: Gott ist nicht „das zum Jenseits der Welt und des Menschen erklärte göttliche Subjekt“, sondern wird „durch die diesseitige Welt des Menschen begrenzt“.⁷ Und er fährt fort: „In der Rede von Gott muss daher die Beziehung des Menschen zu Gott immer mit zum Ausdruck gebracht werden.“⁸ Damit sagt Wagner, von Gott zu reden, heißt, von des Menschen Beziehung zu Gott zu reden. Auch eine mit Gott anfangende Theologie ist eine mit dem menschlichen Gedanken, diesem Gedanken, der den mit Gott anfangenden Gedanken denkt, anfangende Theologie. Zum Gottesgedanken, so das Eingeständnis Wagners, kommt man nur auf dem Wege einer Wahrnehmung und Interpretation der real existierenden, sozio-kulturell vermittelten Religion.

Unmittelbar im Anschluss an das Eingeständnis, dass der Gottesgedanke nur unter Einschluss des sich auf ihn beziehenden und ihn denkenden Menschen gedacht werden kann, findet sich in Wagners autobiographischem Bericht denn auch die energische Respektsbezeugung gegenüber Schleiermachers Theologie des religiösen Bewusstseins:

„In meinem eigenen Denken geschieht damit sozusagen auch eine gewisse Rehabilitation Friedrich Schleiermachers, dem ich ja früher vom Begründungszusammenhang her distanziert gegenüber gestanden habe. Solcherart wird die spezifische Verfaßtheit des modernen religiösen Bewußtseins eingeholt. Denn die Rede von Gott ist nur in der Form des Gottesglaubens, der Gottesvorstellung möglich. Es handelt sich dabei um eine sehr radikale Einsicht, der wir uns stellen müssen.“⁹

⁵ So in einem seiner letzten Vorträge, den er auf einer von mir an der Ruhr-Universität Bochum im Sommersemester 1997 veranstalteten Ringvorlesung unter dem Titel *Religion der Moderne – Moderne der Religion* gehalten hat. Er ist veröffentlicht in: *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, hrsg. v. W. GRÄB, Gütersloh 1999, S. 12–44.

⁶ A.a.O., S. 32.

⁷ A.a.O., S. 33.

⁸ Ebd.

⁹ Falk Wagner, in: *Selbstdarstellungen*, S. 295 f.

Diese ‚radikale Einsicht‘, die Wagner freilich schon viel früher, vor allem in seiner Arbeit zu Schleiermachers Dialektik¹⁰ hätte kommen können, führte ihn dazu, seine theologischen Interessen neu zu programmieren: weg von den Bemühungen um die vernünftige Begründung des Gottesgedankens und hin zur historisch-empirischen Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Religion, das von ihm als ‚gelebte Religion‘ bezeichnet wird. Es wäre freilich zu viel gesagt, würde man behaupten, dass Falk Wagner so etwas wie die historisch-empirische Erforschung der gelebten Religion in Angriff genommen hätte. Davon kann im Grunde keine Rede sein. Über den Verweis auf einige kirchensoziologische Studien, etwa zum religiösen und kirchlichen Interesse von Studierenden, ist er forschungspraktisch nicht hinaus gekommen. Zu sehen gilt es jedoch, dass er mit der von ihm so genannten ‚historisch-empirischen Wende‘ geholfen hat, die Theologie der Gegenwart neu anzuschließen an ihre de facto bereits von Schleiermacher eingeleitete religionstheologische Umformung.¹¹ An die Stelle der vernünftigen Begründung des Gottesgedankens, mit der Wagner zugegebenermaßen gescheitert ist, sollte eine vernünftige Begründung sowie eine phänomenologische Beschreibung des empirischen Phänomens gelebter Religion treten. Nachdem eingestehen war, dass auch der absolutheitstheoretisch entfaltete Gottesgedanke ein von Menschen gedachter Gedanke ist und bleibt, geht es jetzt darum zu zeigen, dass es für die Welt der Menschen sinnvoll ist, das sich auf Gott beziehende religiöse Bewusstsein auszubilden – vorausgesetzt, es kann gesagt werden, was das heißt bzw. was das Gottesbewusstsein dem humanen Selbst- und Weltumgang einträgt. Damit war Wagner bei einer formal-funktionalen Theorie der Religion angekommen. Der Sinn des Gottesgedankens muss sich jedenfalls aus der human plausiblen, allgemein einleuchtenden Funktion des religiösen Bewusstseins bzw. des sich auf Gott beziehenden humanen Bewusstseins erklären. Wagners Plausibilisierungsthese lautet: Das Gottesbewusstsein vermag dem Individuum in der Vielfalt seiner sozialen Beanspruchungen die Selbstgewissheit zu verschaffen, dass es im Insgesamt der endlichen Bedingungen seines Daseins nicht aufgeht. So fundiert die Religion die unbedingte Selbstgewissheit individueller Subjektivität, den grundlosen Grund individuellen Selbstbewusstseins, die Individualität der Individuen. Religion schafft Freiheitsspielräume im sozialen Selbst- und Weltumgang der Individuen, weil sie sie in diesen Umgangsverhältnissen nicht aufgehen lässt. So hat es Wagner nicht gesagt, so hat es der Praktische Theologe Dietrich Rössler gesagt, so hat es auch Trutz Rendtorff gesagt, gegen die Wagner immer polemisierte,

¹⁰ Vgl. F. WAGNER, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation*, Gütersloh 1974.

¹¹ Vgl. W. GRÄB, *Schleiermachers Konzeption der Theologie als empirisch-praktische Wissenschaft vom Christentum*, in: *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, hrsg. v. B. WEYEL/W. GRÄB/H.-G. HEIMBROCK, Leipzig 2013, S. 15–26.

aber eigentlich haben sie klar gemacht, worum es Wagner ging, längst bevor es dieser selbst eingesehen hat.

Dieses Programm hat Wagner dann vor allem in den Vorträgen ausgeführt, die er auf Einladung der Evangelischen Akademie der Pfalz gehalten und 1995 unter dem Titel *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*¹² veröffentlichte sowie in seinem letzten Buch *Metamorphosen des modernen Protestantismus*.¹³ In diesen beiden Büchern sehen wir, weshalb Wagner schließlich der Auffassung war, dass die Einstellung der Theologie auf die Phänomene der ‚gelebten Religion‘ sich keineswegs auf deren praktische Disziplin einschränken lässt, auch wenn er dieser eine führende Rolle zuweist. Nicht nur die Praktische Theologie, auch die Systematische Theologie muss als Religionstheologie vom menschlichen Gottesbewusstsein ausgehen und dieses auch in seiner historisch-empirischen Konkretion wahrnehmen und durch Deutung zum Verständnis bringen.

Angesichts seines Scheiterns, die Vernunft des Absoluten absoluteitstheoretisch zu begründen, stellte Wagner auf ein Bemühen um die Vernunft der Religion um. Dazu schloss er sich soziologischen Theorien der modernen Gesellschaft an, die der Religion einen gesellschaftlich notwendigen Funktionsort zuweisen. Die Religion ist jetzt der Selbstvollzug des religiösen Bewusstseins. Der Selbstvollzug des religiösen Bewusstseins am Ort der autonomen religiösen Subjektivität deutet das je eigene Leben im Lichte seines Bezogenseins auf das Unbedingte. Im Vollzug seiner religiösen Selbstdeutung wächst dem Individuum unbedingte Bedeutsamkeit zu – das ist jetzt das Argument für die Religion als religiöses Bewusstsein. So kann dann auch die moderne Gesellschaft, entgegen der Säkularisierungsthese, von Wagner als religionsproduktiv begriffen werden. Die Religion in der Moderne ist nicht mehr nur, wie es Wagner zuvor zu sagen geneigt war, angesichts der funktional differenzierten Gesellschaft ins gesellschaftlich belanglose Private abgedrängt. Die Religion der Moderne wird vielmehr zur Moderne der Religion.¹⁴ Die moderne Religion aber ist die autonome, souveräne Religion der Individuen, mit der diese sich, jenseits ihrer sozialen Rollen und mitten in der funktional differenzierten Gesellschaft, zum Sinn des Ganzen ihres Lebens und der Menschenwelt verhalten.

¹² Vgl. F. WAGNER, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995.

¹³ Vgl. F. WAGNER, *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999.

¹⁴ Vgl. den Bochumer Vortrag, F. WAGNER, *Religion der Moderne – Moderne der Religion*, in: *Religion als Thema der Theologie*.

2. Die religionssoziologischen Bezüge der empirischen Wende Wagners

Wagner zeichnet im Anschluss an Niklas Luhmann das Bild einer im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse funktional differenzierten und insofern von enormen Säkularisierungs- und Individualisierungstrends durchprägten Gegenwartskultur. Die Entwicklung der modernen Gesellschaft, so Wagners These, hat die gelebte Religion zu einer Sache der Individuen werden lassen. Religion ist jetzt Individuenreligion, eine Angelegenheit individueller Selbstthematisierung und Sinndeutung – ein Begriff, der beim späten Wagner plötzlich vorkommt, ziemlich häufig sogar, freilich ohne dass er dem nachgehen würde, was es heißt, dass Religion eine Unbedingtheit von Sinn mobilisiert und dass sie dies im Modus von Deutung also von Zuschreibungen an Sinnerfahrungen bzw. ein Erleben von Sinn vollzieht. Er nimmt den Sinnbegriff wie den Deutungsbegriff auf, spricht von Sinndeutung, jedoch ohne in der Klärung dieser Begriffe nun die eigentliche theologische Aufgabe zu sehen. Sie ist in Gestalt des individuellen religiösen Bewusstseins ein souveräner Glaube, dessen Inhalte den Individuen selbst überlassen sind. Gerade als selbst produzierter, souveräner Glaube der Individuen schafft es die Religion, Individuen zu ihrer Individualität finden zu lassen. Die Individuenreligion öffnet den Individuen Kommunikationsräume, in denen es für sie um die Beziehung zu sich selbst, um ihr Selbstsein, um ihre individuelle Subjektivität geht, welche ihre sozialen Funktionen, Rollen und Beanspruchungen transzendieren. Die Religion ist Individuenreligion, weil sie den Individuen hilft, den riskanten, aber ständig von ihnen geforderten Übergang zwischen Individualität und Sozialität, zwischen persönlichen Überzeugungen und Letztgewissheiten einerseits, allgemeinen gesellschaftlichen Anforderungen, Rollen und Zwecken andererseits, bewältigen zu können.

Aus diesen gegenwartsdiagnostischen, religionssoziologischen und kulturhermeneutischen Überlegungen folgte für Wagner, dass die Theologie nur noch entweder als rationale Theologentheologie möglich ist, befasst mit den letztlich scheiternden Begründungsfragen einer vom Gottesgedanken ausgehenden Auslegung des religiösen Bewusstseins, oder eben als empirisch-praktische Religionstheologie, befasst mit den lebensführungspraktisch relevanten Sinndeutungen der Individuen, die diese nun aber auch selbst hervorbringen, in derjenigen Freiheit, mit der sich das Christentum realisiert. Nach dem selbst eingestandenem Scheitern der vermeintlich vom Absoluten ausgehenden Theologie verlegte Wagner sich selbst zunehmend darauf, für eine Religionstheologie zu plädieren, die gelebte Religion wahrnimmt und verstehen will. An die Stelle einer unablässig die rationale Religionsbegründung einfordernde, aber dabei letztlich doch ins Leere laufende Religionskritik sollte eine Phänomenologie bzw. Hermeneutik der individuell gelebten Reli-

gion treten. Das freilich ist Versicherung geblieben, geleistet hat Wagner diesbezüglich im Grunde nicht viel. Aber in den 1990er Jahren war es auch schon ein Gewinn, dass die Wahrnehmung der gelebten Religion als Aufgabe der Theologie beschrieben wurde.

3. Die theologiegeschichtlichen Bezüge der empirischen Wende Wagners

Das Plädoyer für eine phänomenologisch-hermeneutische Religionstheologie, über das Wagner freilich kaum mehr hinauskam, legte er vor allem mit seinen Protestantismusstudien¹⁵ vor. Der Protestantismus, so Wagner unter Bezugnahme auf die Neuzeittheorien von Max Weber und Ernst Troeltsch, hat mit seinem bereits in der Reformation des 16. Jahrhunderts zur Geltung gebrachtem Prinzip der Freiheit der Person und des individuellen Gewissens einen entscheidenden Beitrag zur Entstehung der neuzeitlich-modernen Welt geleistet. So hat der Protestantismus seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Christentum in die Moderne vermittelt. Die Leistung der neuprotestantischen Frömmigkeits- und Religionstheologien war es, Religion und Moderne nicht zu einander ausschließenden Gegensätzen werden zu lassen.

Diese Symbiose von Christentum und moderner Kultur in Gestalt der protestantischen Religionstheologie ist allerdings mit dem Aufkommen der, wie Wagner aggressiv formuliert, ‚neuevangelischen Wendetheologie des Wortes Gottes‘ zerbrochen. Hatte der Neu- und Kulturprotestantismus die religiöse Individualitätskultur konstruktiv gefördert und mit seinem Konzept einer elastisch gemachten Volkskirche (E. Troeltsch) auch an die kirchlich-religiöse Kommunikation anzuschließen vermocht, so war es damit nach der Durchsetzung der Wort-Gottes-Theologie vorbei. Wagner wurde nicht müde, die religionskulturellen Verwüstungen anzuprangern, welche die Wort-Gottes-Theologie im deutschsprachigen Protestantismus hinterlassen hat. Mit der Sachdominanz der biblisch-kerygmatischen Dogmatik und deren an die kirchliche Verkündigung gerichteten Normierungen und Ansprüche machte die Wort-Gottes-Theologie den christlichen Glauben zu einer Angelegenheit von Berufstheologen und der von diesen erzogenen Kerngemeinden. Die Theologie wurde zur Theologentheologie und verlor den Kontakt zur ‚gelebten Religion der Individuen‘. Die ‚neuevangelische Wendetheologie‘ hat der Theologie mit dem Religionsthema zugleich die Kraft entzogen, die Fragen zu bearbeiten, die als religiöse, auf den Sinn des Ganzen gehende Fragen in den ethisch-politischen, ökonomischen und ästhetischen Sinnfeldern von Kultur und Gesellschaft aufbrechen. Sie ließ zudem diejenigen, die die Religion zum Beruf haben, die rhetorische, psychologische und pädagogische

¹⁵ Vgl. F. WAGNER, Zur gegenwärtigen Lage; DERS., Metamorphosen.

Kunst vernachlässigen, die es braucht, um die ‚gelebte Religion‘ der Individuen über ihre lebensnotwendigen Projektionsleistungen, die Unentbehrlichkeit ihrer fiktionalen Gehalte und die Lebensdienlichkeit ihrer Symbol- und Metaphernproduktion zu verständigen und damit ihre lebensführungspraktische Relevanz zu verdeutlichen.¹⁶

Die erneute Durcharbeitung der neuprotestantischen Religionstheologien führte Wagner schließlich zu der im Anschluss an Emanuel Hirsch formulierte Forderung, dass die Theologie die durch die Wort-Gottes-Theologie unterbrochene Arbeit an der neuzeitlich-modernen Umformung des Protestantismus wieder aufzunehmen hätte. Die Theologie möge sich bitte nicht weiter in diejenigen biblisch-dogmatisch Sachthemen der Theologie, Christologie und Ekklesiologie versteigen, die außerhalb des Kreises der Berufstheologen und der von ihnen erzogenen Kerngemeinden auf keinerlei Resonanz stoßen. Weiterarbeit an der neuzeitlich-modernen Umformungskrise müsste bedeuten, dass die Theologie ihre überlieferten Themen und Gehalte den lebensgeschichtlichen Sinndeutungsinteressen und sozial-moralischen Freiheitsinteressen zeitgenössischer Individuen auf eine diesen verständliche Weise zur Verfügung stellt. Von den biblisch-dogmatischen Sachthemen muss die Theologie zeigen können, dass sie sich als symbolischer Ausdruck lebenspraktisch relevanter religiöser Individualität in ihrer Vermittlung mit der Sozialität einer Welt wechselseitiger Anerkennung rekonstruieren lassen. Wagner hätte, so mein Eindruck, die material-dogmatischen Themen dennoch am liebsten alle der Dogmengeschichte zur sorgsamten Aufbewahrung übergeben. Zwar redet er immer von den theologischen Gehalten, die nicht in ihrer Funktion, Interpretamente des Ermöglichungsgrundes kommunikativer Freiheit zu sein, aufgehen sollten, aber Beispiele dafür, wie diese zu formulieren wären, damit sie gleichwohl in religiöser Kommunikation verstanden werden können, gibt er nicht.

4. Die praktisch-theologischen Bezüge der empirischen Wende Wagners

Zuletzt wechselte Wagner gewissermaßen in die Praktische Theologie. Von ihr sollten jedenfalls die „religionsgeleiteten Umformungen der verkirchlichten Theologentheologie“¹⁷ in erster Linie betrieben werden. Wagner erörterte

¹⁶ Vgl. auch W. GRÄB (Hrsg.), *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Gütersloh 1999; darin den Aufsatz von F. WAGNER, *Religion der Moderne – Moderne der Religion*, S. 12–44; W.-D. MARSCH, *Abschied von der religionslosen Theologie*, in: *Strukturwandel der Frömmigkeit*, hrsg. v. E. AMELUNG, Stuttgart/Berlin 1972, S. 31–45.

¹⁷ F. WAGNER, *Metamorphosen*, S. 199.

„Möglichkeiten und Grenzen von Umgestaltungen der pfarramtlichen Praxis im sozialen Interesse der Religion der Individuen“.¹⁸ Er skizzierte die Konturen einer „alltagspraktischen Religionstheologie“¹⁹ und entwickelt schließlich „Perspektiven für eine Reform der Evangelisch-Theologischen Fakultäten und des Theologiestudiums“,²⁰ mit dem Ziel einer sehr viel stärkeren Ausrichtung des theologischen Studiums auf die Anforderungen des pastoralen Berufs.

Falk Wagner ging es darum, zu zeigen, wie unter den Bedingungen der Moderne die pastorale Berufspraxis neu auszurichten ist, soll die Religion in der Moderne zur Moderne der Religion werden können. Man kann m.E. wirklich von einem praktisch-theologischen Interesse beim späten Wagner sprechen, wenn man nicht gar sich sollte zu der These versteigen dürfen, dass für Wagner, nach dem Scheitern der rationalen Theologie, die Zukunft der Systematischen Theologie in der Praktischen Theologie lag.

Er nahm die Ergebnisse der EKD-Mitgliedschaftsuntersuchungen zur Kenntnis. Sie lieferten ihm den empirischen Beleg dafür, dass die überwiegende Mehrheit der Kirchenmitglieder eine lebensgeschichtlich motivierte Kasualfrömmigkeit praktiziert, an den biblisch- und dogmatisch-theologischen Sachthemen der Theologie wenig bis gar kein Interesse hat und eben auch nicht an einer absolutheitstheoretischen Begründung des Gottesgedankens. Das fromme Bewusstsein lebt nicht von der rationalen Begründung des Gottesgedankens, sondern von der Gewissheit seiner tröstlichen Präsenz in der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins. Daraus folgerte Wagner am Ende die Notwendigkeit, „daß Pfarrer und Pfarrerinnen über eine religionstheologisch verankerte Praxistheorie verfügen“ müssten.²¹ Und er führte die ‚religionstheologische Praxistheorie‘ in einem Text, den er einem praktisch-theologischen Sammelband beigegeben hatte und der dem ‚Lehrer der Religion in der Moderne‘ galt, dahingehend näher aus, dass er sagte:

„Diese religionstheologische Praxistheorie geht analog zu den Umformungsprozessen, die seit der europäischen Aufklärung zum Verständnis einer christlich-protestantischen Religion der Moderne geführt haben, aus der Umstellung der traditionell dominanten sachtheologischen Dimension auf die Sozial- und Personal-Dimension hervor, die sich mit den Bedürfnissen und Interessen einer Religion der Individuen und ihrer immanenten Transzendierungsvollzüge verbindet. Die biblisch- und dogmatisch-theologischen Gehalte sind dann folglich so zu rekonstruieren, dass sie den Test ihrer Übersetzbarkeit in Belange der individuellen, d.h. personal und sozial orientierten Lebensführung bestehen.“²²

¹⁸ A.a.O., S. 211.

¹⁹ A.a.O., S. 229.

²⁰ A.a.O., S. 238.

²¹ F. WAGNER, Christsein als Beruf. Lehrer der Religion in der Moderne?, in: Christsein als Beruf. Neue Perspektiven für theologische Karrieren, hrsg. v. C. FRIESL, Innsbruck 1996, S. 208–226.

²² A.a.O., S. 224.

Da haben wir wieder die Entsprechung zur Habermasschen Rede von der Übersetzung der Religion in das vernünftige Argument, wenn sie unter säkularen Bedingungen sich soll verständlich machen können. Wagner hat zwar im Blick auf diese Übersetzungsarbeit selbst nicht mehr viel geleistet. Aber er hat zumindest hervorgehoben, dass die Berufstheologen eine Theologie zu entwickeln hätten, die auf der Basis der christlichen Tradition und in deren Interpretation den lebensgeschichtlich motivierten religiösen Sinnbedürfnissen der Individuen identitätsbildende Sinndeutungsangebote macht.

Die Auffassung, dass dies das Thema vor allem der Systematischen und Praktischen Theologie zu sein hat, war Wagner entstanden, aufgrund der Lektüre und Besprechung von Volker Drehsens großer Arbeit zur Entstehungsgeschichte der Praktischen Theologie.²³ Denn Drehsen hatte gezeigt, dass mit der Ausbildung der Praktischen Theologie und ihrer programmatischen Verortung im Ganzen der Theologie durch Schleiermachers *Kurze Darstellung* die Theologie ihre Hinwendung zur sozio-kulturellen Lebenswelt der christlichen Religion schon im 19. Jahrhundert vollzogen hat. Drehsens Arbeit ermutigte Wagner entscheidend zu seiner ‚empirischen Wende‘, wenn sie durch diese nicht überhaupt ausgelöst wurde.

Schon Mitte der 1980er Jahre freilich hatte Dietrich Rössler nicht nur ein der Theologie der Aufklärung gewidmetes Buch über die *Vernunft der Religion*²⁴ geschrieben, sondern im Gespräch mit Trutz Rendtorff das Konzept der Theologie im Allgemeinen und der Praktischen Theologie im Besonderen als Theorie der individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Praxis des Christentums²⁵ bzw. als Theorie der im christentumskulturellen Kontext gelebten Religion entwickelt. Volker Drehsen setzte die Arbeit an einer Praktischen Theologie auf religionssoziologischer Grundlage fort. Rössler wie Drehsen zeigten, dass die Wahrnehmung der gelebten Religion schon von der liberalen Praktischen Theologie um 1900 – etwa von Paul Drews²⁶ – nicht nur gefordert, sondern im Rahmen von kirchen- und religionssoziologischen Forschungen bereits betrieben worden war. Paul Drews unternahm Studien zur religiösen Volks- und Kirchenkunde. Und Friedrich Niebergall schrieb eine Praktische Theologie auf religionspsychologischer Grundlage.

Die Wort-Gottes-Theologie setzte, wie Wagner zu Recht immer wieder beklagte, wiederum ganz auf die kirchliche Verkündigung und verschrieb dieser die biblisch-dogmatischen Sachthemen der Theologie. Die Empirie

²³ Vgl. V. DREHSEN, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion*, Gütersloh 1988.

²⁴ Vgl. D. RÖSSLER, *Die Vernunft der Religion*, München 1982.

²⁵ Vgl. D. RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York 1986.

²⁶ Vgl. A. KUBIK/C. QUEISSER, *Paul Drews und die religiöse Volkskunde als Aufgabe der Praktischen Theologie*, in: *Praktische Theologie und empirische Religionsforschung*, hrsg. v. B. WEYEL/W. GRÄB/H.-G. HEIMBROCK, Leipzig 2013, S. 27–40.

und Hermeneutik der gelebten Religion verlor man aus dem Blick. Erst Gert Otto setzte 1966 mit einer neuen praktisch-theologischen Zeitschrift, der *Theologia Practica*, erneut einen Akzent in Richtung einer Praktischen Theologie, die zur kritischen Theorie der Religion werden sollte. Auch Gert Ottos Initiative zur Transformation der Theologie in eine kritische Religionstheorie war auf Wagner nicht ohne Wirkung geblieben. Da müsste man noch der Beziehung Wagners zu Otto in Mainzer Zeiten nachgehen. Im Hintergrund stand die Otto und Wagner gemeinsame Prägung durch die kritische Theorie der Frankfurter Schule. Gert Ottos Vorwort²⁷ zum ersten Heft der neuen Zeitschrift explizierte das Programm und intonierte zugleich die Melodie, auf die dann seine 20 Jahre später erschienene Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie²⁸ gestimmt sein sollte: Praktische Theologie ist kritische Theorie religiöser bzw. religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft. Mit dieser These vollzog Otto eine scharfe Abwendung von der bis dahin dominanten Ausrichtung der Praktischen Theologie auf die ‚Verkündigung der Kirche‘ und die traditionellen Aufgabenfelder pastoraler Praxis.

Inzwischen ist uns dies geläufig. Aber als Gert Otto Mitte der 1970er Jahre diesen Vorschlag machte, die Praktische Theologie „als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“²⁹ zu betreiben, sie aus ihrer dogmatisch-ekklesiologischen Engführung zu befreien und für die erfahrungswissenschaftlichen Einsichten in die Wirklichkeit der Kirche im Kontext von Religion und Gesellschaft zu öffnen, war dies ein gewaltiger Umbruch, der in der praktisch-theologischen Diskussion die ‚empirische Wende‘ genannt wurde.³⁰

Gert Otto hat zusammen mit Dietrich Rössler, der in das erste Heft von *Theologia Practica* ebenfalls einen entsprechenden Beitrag eingebracht hatte,³¹ energisch den erneuten Aufbruch der Praktischen Theologie in jenes unbekannt Land betrieben, das sie an der Wende zum 20. Jahrhundert schon einmal von Ferne gesehen hatte: die Welt der ‚gelebten Religion‘. Die Praxis der Praktischen Theologie ist die Praxis der gelebten Religion der Menschen. Sie gilt es wahrzunehmen und kritisch zu reflektieren, um die kirchlichen Handlungsvollzüge der Predigt, des Unterrichts, der Seelsorge usw. daraufhin

²⁷ G. OTTO, Zur Einführung, in: *Theologia Practica* 1 (1966), S. 1–3.

²⁸ G. OTTO, Grundlegung der praktischen Theologie, *Praktische Theologie* Bd. 1, München 1986; DERS., Handlungsfelder der praktischen Theologie, *Praktische Theologie* Bd. 2, München 1988.

²⁹ Vgl. G. OTTO, *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel*, in: *Theologia Practica* 9 (1974), S. 105–115.

³⁰ Vgl. Die Rede von der „empirischen Wende“ tauchte freilich zum ersten Mal auf in einem Aufsatz von K. WEGENAST, *Die empirische Wendung in der Religionspädagogik*, in: *Der evangelische Erzieher* 20 (1968), S. 111–125.

³¹ Vgl. D. RÖSSLER, *Das Problem der Homiletik*, in: *Theologia Practica* 1 (1966/1), S. 14–28.

zu durchdenken, ob sie die Religion an ihrem lebensweltlichen Ort und in der lebensdienlichen Bedeutung, die sie für die Menschen gewinnen kann, zu erschließen bzw. sie darstellend zur Mitteilung zu bringen vermag. Das war genau die Fragestellung, die in den 1990er Jahren auch zu der für Wagner bestimmenden wurde. Ob er dabei mehr von Gert Otto gelernt hat oder dieser von ihm, kann ich gegenwärtig nicht sagen. Es würde sich aber bestimmt lohnen, dieser Frage genauer nachzugehen.

Mit der Öffnung der Praktischen Theologie für die Wahrnehmung und Deutung der allgemeinen Präsenz und konstitutiven Funktion der Religion in der Gesellschaft, verband auch Gert Otto die Ausrichtung der Theologie auf sozialetische Themen, ähnlich wie das beim Wagner der 1990er Jahre der Fall war. Wie der späte Wagner sah Otto die gesellschaftliche Relevanz der Religion darin, dass sie dem Individuum angesichts der Vielfalt und Widersprüchlichkeit seiner sozialen Bindungsverhältnisse und Funktionsbeanspruchungen einen Raum der Freiheit eröffnet. Das tut sie, weil sie ihn in den sozialen Bindungs- und Funktionsverhältnissen nicht aufgehen lässt. Im religiösen Verhältnis muss das Individuum sich gerade nicht durch seine sozialen Zuschreibungen und Beanspruchungen vollständig definiert wissen. Otto hat die Themen seiner, die individualisierende, identitätskonstitutive Funktion von Religion herausarbeitenden Praktischen Theologie im ersten Abschnitt des 1988 erschienenen zweiten Bandes seiner Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie entfaltet.³² Es geht um die Fragen nach personaler Identität, nach tragfähigen Sinn- und Wertorientierungen, nach dem Bestand religiöser Institutionen im Dynamismus der modernen Gesellschaft und vor allem nach dem Beitrag, den der christliche Glaube zu einer Ethik des Sozialen, der kommunikativen, wechselseitige Anerkennungsverhältnisse anstrebenden Freiheit leistet.

*Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft.*³³ An die Stelle einer den kirchlichen Verkündigungsauftrag reflektierenden Praktischen Theologie war mit dieser Formel Gert Ottos die Wahrnehmung, Deutung und Kritik der gelebten Religion der Menschen getreten – genau das Programm, das Wagner in seinen letzten Jahren auch gefordert hat. Mit dem gewichtigen Unterschied nur, dass Gert Otto der Meinung war, damit die genuine Aufgabe der Praktischen Theologie zu erfüllen, eben die gelebte Religion kritisch über sich selbst zu verständigen.

³² Vgl. G. OTTO, *Praktische Theologie* Bd. 2, S. 23–62.

³³ Vgl. G. OTTO, *Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis*, S. 105–115.

5. Kritische Anfragen zu Wagners Sicht des Verhältnisses von systematischer und praktischer Theologie

Wagner war schließlich tatsächlich der Meinung, dass die Wahrnehmung und Deutung der gelebten Religion das Geschäft nicht nur der praktischen, sondern auch der systematischen Theologie werden sollte. Damit wurde nicht nur die Grenzbestimmung zwischen diesen Disziplinen der Theologie schwierig, es drohten auch prinzipientheoretische Fragen einer praktischen Religions-theologie zu sehr in den Hintergrund zu geraten.

Folgende Fragen wird man, so denke ich, deshalb auch kritisch diskutieren müssen: Hat Wagner deutlich genug gesehen, dass der Systematischen Theologie mit der Ausrichtung auf die gelebte Religion neue, ihr spezifisch eigene Fragestellungen erwachsen. Wenn die systematische Theologie jetzt nicht mehr auf die rationale Begründung des Gottesgedankens ausgeht, dann muss sie sich jetzt vornehmen, eine Sinn- und Deutungstheorie der Religion zu entwickeln. Dann muss sie auf diese Fragen eingehen: Wie macht es die Religion als bewusster Vollzug am Ort des religiösen Bewusstseins, dass sie personale Identität am Schnittpunkt von Individualität und Sozialität zu stabilisieren vermag. Wie verhalten sich überhaupt Gott und Sinn zueinander? Und vor allem, wie sind die Symbole des christlichen Glaubens, Schöpfung und Sünde, Rechtfertigung, Versöhnung und Erlösung auszulegen, wenn in ihnen lebensführungspraktisch relevante, religiöse Sinndeutungsangebote, Ermöglichungsgründe kommunikativer Freiheit sollen gefunden werden können. Alles Themen und Fragestellungen, die der systematischen Theologie auch noch nach der Verabschiedung einer rationalen Letztbegründungstheologie genug zu tun geben. Sie muss nicht, wie das m.E. bei Wagner der Fall war, zur praktischen Theologie werden. Sie könnte und müsste vielmehr die unhintergehbare, transzendental aufzufassende, in ihren Ermöglichungsbedingungen einsichtige Präsenz der religiösen Unbedingtheitsdimension von Sinn in allen Vollzügen des menschlichen Selbst- und Weltumgangs argumentativ zum Ausweis bringen. Sie könnte und müsste schließlich zeigen, inwiefern die Symbole des christlichen Glaubens diese lebensorientierende Sinndeutungsfunktion zu erfüllen in der Lage sind.

Unter dem Titel *Praktische Theologie als Theologie der Praxis der gelebten Religion* hat Falk Wagner 1990 Volker Drehsens umfangliche Studie zu den neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie, die 1989 erschienen war, einer ebenso eingehenden wie programmatischen Besprechung unterzogen.³⁴ Ich denke, man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, dass es die Lektüre von Drehsens Buch war, die nicht unerheblich zu dem beitrug, was Wagner dann später als seine ‚historisch-empirische Wende‘

³⁴ Vgl. F. WAGNER, *Praktische Theologie als Theologie der Praxis der gelebten Religion*, in: *Theologische Rundschau* 55 (1990), S. 228–241.

bezeichnete, die Wende weg von der Wende-Theologie des Wortes Gottes, der er im Grunde selbst auch zum Opfer gefallen war.

Belehrt durch Drehsens Arbeit wurde Wagner zur Einsicht in die Vernunft der Religion geführt und davon überzeugt, dass ihr Wert gerade darin liegt, das endliche menschliche Leben im Horizont einer unendlichen Bedeutung und damit in seinem unverlierbaren Wert zu deuten. Jetzt konnte Wagner zugeben, dass der Gottesgedanke nicht unglaubwürdig werden muss, auch wenn sein projektiv-fiktionaler Charakter unabweisbar bleibt. Wagner gab den Versuch, den Gottesgedanken sich in Unabhängigkeit vom ihn denkenden menschlichen Subjekt sich selbst denken zu lassen, auf. Er rechtfertigte jetzt den humanen Wert des menschlichen Gottesbewusstseins, weil dieses dem Individuum, wie auch immer seine Lebensumstände sein mögen, eine in unbedingten Anerkennungsverhältnissen, oder, so könnte man auch sagen, eine im unbedingten Sinn fundierte Sinndeutung seines Lebens ermöglicht. So gesehen hätte es durchaus nahegelegen und wäre nur konsequent gewesen, wenn Wagner nach der Lektüre von Drehsens Arbeit einen sinn- und deutungstheoretischen Begriff der Religion ausgebildet hätte. Es hätte durchaus auf dem neuen Denkweg Wagners gelegen, sich um eine solche Auslegung der Gehalte des christlichen Glaubens zu bemühen, die diese in die Sinndeutungsarbeit, zu der sich die Menschen in ihren lebensweltlichen Bezügen so oder so herausgefordert sehen, Eingang finden lässt.

Es war zuletzt auch Wagners tiefste Überzeugung, dass die Kirche an ihrer Religionsfähigkeit³⁵ arbeiten muss und dass sie dazu eine ebenso systematische wie praktische Religionstheologie braucht. Mit der kirchlichen Autoritätskultur ist es vorbei. Die Individuen sind den normativen Ordnungen religiöser Verpflichtungsdiskurse entronnen. Die Theologentheologie, gegen die Falk Wagner zu Recht permanent zu Felde zog, erhält den alten Dogmen glauben zwar noch aufrecht. Er findet aber außerhalb der geschlossenen Anstalten theologischer Fakultäten und den Anhängern kirchlicher Synoden- und Ausschusstheologie keine Aufnahme und keine Resonanz mehr.

Die der kirchlichen Autoritätskultur entronnenen Individuen passen sich freilich immer auch gesellschaftlich allgemeinen Trends an, die ihre religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen formen. Deshalb glaubte Wagner bis zuletzt, bei aller Befürwortung des Rechts der Individualität, doch vor den Ambivalenzen und Zweideutigkeiten der modernen Individualitätskultur warnen zu müssen. Was aber erwartete er von der Religion? Eindeutigkeit oder die Fähigkeit, Zweideutigkeiten, Ambivalenzen und Antinomien, die nicht die Religionstheorie produziert, sondern in die Erfahrungen des Lebens hineinführen, im Rekurs auf die Unbedingtheitsdimension religiösen Sinns, wie er sich als lebensbegleitend in der Person Jesu vorstellig macht, im reli-

³⁵ Vgl. V. DREHSEN, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994.

giösen Bewusstsein bearbeiten und aushalten zu können? Ich weiß nicht, wie ich Wagner in dieser Frage zu verstehen habe. Ihre Beantwortung hätte ihn m.E. dahin führen können und müssen, eine sinn- und deutungstheoretische Religionstheorie zu entwickeln.

Die gesteigerte theologische Aufmerksamkeit auf die kirchlichen Lebensrituale klagte Volker Drehsen als Konsequenz der Hinwendung der Theologie zur soziokulturellen Lebenswelt der christlichen Religion ein. Bei den Kasualien, meinte Drehsen, stimme das Passungsverhältnis zwischen den kirchlichen Sinndeutungsangeboten bzw. dem kirchlich aufgegebenen Symbolmaterial und der gelebten Religion der Menschen. Hier sei deshalb die Theologie als Hermeneutik nicht nur der religiösen Situation, nicht nur auf religionssoziologischer Basis gefordert, sondern als Erschließung der Lebenssinndeutungsleistung im symbolischen Material der christlichen Überlieferungen. Ich denke, wäre Falk Wagner die Weiterarbeit an seiner religionssoziologisch grundierten Religionstheologie möglich gewesen, so hätte er mit Volker Drehsen nicht nur programmatisch die Wende der Theologie weg vom spekulativen Gottdenken hin zur Hermeneutik der gelebten Religion vollzogen, er hätte auch die Arbeit an einer Dogmatik des christlichen Glaubens in Angriff genommen. Es wäre ihm dann darum gegangen, auf der Basis einer sinn- und deutungstheoretischen Religionstheorie zentrale biblisch-dogmatische Symbolbegriffe christlichen Glaubens in ihrem Lebenssinndeutungsgehalt so aufzuschließen, dass zeitgenössische Individuen in ihren Lebenswelten sich davon angesprochen finden. Er hätte die Aufgabe der Dogmatik im Sinne Ernst Troeltschs, der in ihr ein „Stück der Praktischen Theologie“³⁶ sah, in Angriff genommen.

³⁶ Vgl. W. GRÄB, Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung, in: ZThK 85 (1988), S. 474–492.