

Praktische Theologie als Religions- und Kulturhermeneutik in praktischer Verantwortung¹

1. „Bologna“ und die Lebenswelt

Wo steht die Praktische Theologie heute? Auf welchen Wissenschaftskonzeptionen baut diese auf? Eine Annäherung an diese Fragen geht nicht ohne einen Blick auf den wissenschaftsorganisatorischen Kontext. Wir erleben gegenwärtig, an verschiedenen Standorten mit unterschiedlicher Geschwindigkeit und Rigidität, einen Umbau der Universitäten. Durch Ökonomisierung und Management-Geschäftsführungen sollen Standorte profiliert und Verfahren rationalisiert werden. In der Lehre führen die unter dem Stichwort „Bologna“ implementierten neuen Studiengänge jedoch bei Studierenden oft zu einer problematischen Veränderung der Studienhaltung: Intrinsische wird durch extrinsische Motivation ersetzt, Gegenstandorientierung, Selbsttätigkeit und Engagement für den geteilten Lebenszusammenhang durch möglichst reibungsarmen Erwerb nötiger Leistungspunkte unter hoher Geschwindigkeit und Prüfungsdruck.

Wir sind als Lehrende in diese Prozesse involviert. Unter knappen Zeitvorgaben sollen Studien- und Prüfungsordnungen entworfen und angesichts schnell offenkundiger Unzulänglichkeiten überarbeitet werden. Die Prüfungsbelastung ist vielerorts immens. Oft werden Lehrveranstaltungen nicht vom Zusammenhang von Forschung und Lehre oder aus didaktischer Perspektive, also dem Gegenwarts- und Zukunftswert der Inhalte für die Lernenden entwickelt, sondern nach dem Kriterium, wie vorgegebene Formate der BA-Studiengänge bedient werden können. Chancen (z. B. interdisziplinäre Veranstaltungskonzepte, internationale Orientierung, „workload“-Bezug an tatsächlich anfallender Arbeitsbelastung der Studierenden) werden durch diese Konstruktionsfehler aufgesogen. In der Forschung geraten sinnvolle Möglichkeiten, über Drittmittel-Anträge Forschungsumwelten für Promovierende einzurichten oder Forscher- und Forscherinnengruppen zu inhaltlich gemeinsam

¹ Dieser Beitrag wurde als Vortrag im September 2009 im Rahmen Fachtagung der „Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ zum Thema „Praktische Theologie und Politik. Zum Selbstverständnis Praktischer Theologie“ in Tübingen gehalten. Dabei ging es – in Auseinandersetzung mit Christian Albrechts Konzept einer Praktischen Theologie als historischer und systematischer Disziplin – um die Streitfrage einer Ortsbestimmung der Praktischen Theologie.

interessierenden Schwerpunkten zusammenzubringen, im Ökonomisierungsprozess zu einer sanktionsbewehrten Verpflichtung. Die Konkurrenz zwischen Standorten im Wettbewerb um Gelder und Status kann Kreativität herausfordern, der Kontakt zu Forschenden innerhalb wie außerhalb der eigenen Disziplin und der nationalen Grenzen befördert werden. Allzu oft kommt es jedoch zu einer Verkehrung von Zielen und Mitteln, zur Verschleuderung von Kraft und Kreativität im Kampf mit Bürokratieoffensiven, allzu oft geht die Verbindung von Forschung und Lehre und damit die Einbeziehung von Studierenden in Forschungsprozesse verloren.

In diesen systemischen Prozessen bleiben, dies ist meine These, lebensweltlich-lebensgeschichtliche Dimensionen des Lebens und Arbeitens dominierend – bei Studierenden, aber auch bei Hochschullehrern/-lehrerinnen und wissenschaftlich Arbeitenden. Für unsere Selbstbilder, für Erfahrungsmomente von Erfolg und Lebensgewissheit, Scheitern und Enttäuschungsbearbeitung bleibt es m. E. bestimmend, wie wir in den Lebenswelten unserer jeweiligen wissenschaftlichen Milieus angesehen werden. Hier herrschen Freundschaften vor und lebensgeschichtliche Verbundenheiten zu Lehrerfiguren in allen Stadien von Unterordnung oder Freiheitsgewinn, hier sind Zuwendungen und Abgrenzungen zu anderen Positionen und Personen bestimmend in allen Graden von angemessener Realisierung oder vorgefasster Zuschreibung dessen, was jeweils tatsächlich gedacht und erarbeitet wird.

In der lebensgeschichtlich gewachsenen Zuordnung zu wissenschaftlichen Milieus gibt es nach meiner Wahrnehmung Zitationsgemeinschaften und manchmal auch Seilschaften, anders als in früheren Zeiten aber kaum theologische Schulen mit klaren Zugehörigkeiten und Abgrenzungen – übrigens auch keine eindeutig geklärten Machtverhältnisse. Die bleibende Lebendigkeit wissenschaftlicher Milieus ist heilsam, soweit Möglichkeiten für tendenzielle Unabhängigkeit in Arbeit und Lebensgewissheit gegenüber den angedeuteten Zumutungen und Zerstörungen universitären Lebens eröffnet werden. Zugleich können ohnehin laufende Prozesse der Profilierung konkurrierender Standorte im Wettbewerb um Exzellenz und Mittel verstärkt werden. Lebensweltliche Zugehörigkeit kann zur dynamischen Unterfütterung der Etablierung von „Marken“ konkurrierender Marktangebote im Wissenschaftsbetrieb geraten. Demgegenüber ist in unserer Disziplin eine Kultur von Diskurs und Kritik, Austausch und wechselseitigem inhaltlichem Einspruch zu bewahren.

Ich trete mit Peter Cornehl oder in anderer Weise auch Michael Klessmann dafür ein, Verschiedenheiten in praktisch-theologischen Positionen und Arbeitsweisen als Reichtum zu schätzen, jeweils andere Orientierungen als Ressourcen für die eigene Arbeit anzunehmen und möglicherweise sogar als

aufeinander beziehbare Dimensionen geteilter Arbeitsfelder zu realisieren.² Damit ist ein weites Feld für wechselseitigen Austausch, wertschätzende Wahrnehmung von Differenz und nicht-entwertende Kritik angedeutet. Die Grenzen dieses Raumes liegen m. E. an idealtypischen (und im gegenwärtigen Diskurs auch faktisch mit Geltungsanspruch vertretenen) Polen. Auf der einen Seite dort, wo Wahrnehmungen und Interpretationen kirchlicher Handlungsfelder und gelebter Religion dogmatisch deduziert und mit fundamentalistischem Anspruch behauptet werden. Auf der anderen Seite dort, wo Erzählwelten, symbolische Ordnungen und Lebensvollzüge evangelischen Christentums reduziert werden sollen – auf Verträglichkeit mit empirisch rekonstruierten oder hypothetisch behaupteten Lebensgefühlen von modernen Zeitgenossen. Im einen Fall wäre Missachtung tatsächlich gelebter Religion notorisch, im anderen Fall Missachtung des symbolischen Reichtums und der unaustauschbaren Erzähltraditionen evangelischen Christentums. Innerhalb dieser Grenzen bewegen wir uns alle in einem offenen Raum für Austausch, Diskurs und Kritik. Der praktisch-theologische Ansatz von Christian Albrecht, soweit ich ihn wahrgenommen habe, gehört als eine wichtige Stimme in diesen Raum hinein.

2. Die Gefahr der Selbsthistorisierung

Es ist m. E. sinnvoll und nötig, sich über *historische* Bedingungen gegenwärtiger praktisch-theologischer Wahrnehmung des Protestantismus zu verständigen und – beispielsweise in Auseinandersetzung mit Friedrich Schleiermacher, Richard Rothe oder Ernst Troeltsch – Bedingungen einer Transformation von einem kirchlich ausgeprägten zu einem ins Kulturell-Gesellschaftliche diffundierenden Protestantismus nachzuzeichnen. Sinnvoll ist diese historisch interessierte Selbstthematization, soweit sie als notwendige, nicht hinreichende Dimension praktisch-theologischer Wahrnehmungen des heutigen Protestantismus und heute gelebter Religion verstanden wird. Eine praktisch-theologisch ertragreiche historische Vergewisserung sollte allerdings weiter ausgreifen als hundert Jahre zurück bis zur empirischen Wende – Stichwort: religiöse Volkskunde – bei Paul Drews, Otto Baumgarten oder Friedrich Niebergall, damit weiter als bis zur Spätphase kulturprotestantischer Emphase vor dem Ersten Weltkrieg. Sie sollte auch weiter zurückreichen als zweihun-

² Vgl. Peter Cornehl, *Der Evangelische Gottesdienst. Biblische Konturen und neuzeitliche Wirklichkeit*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 2006; Michael Klessmann, *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn 2008.

dert Jahre bis zur romantischen Vertiefung religiösen Erlebens gegenüber Aufklärungstheologie und deutschem Idealismus in den Jahrzehnten vor dem Beginn der kapitalistischen Industrialisierung Deutschlands. Eine Begrenzung des historischen Blicks auf diese Epochen wäre nur dann nachvollziehbar, wenn man die Perspektive der ausgewählten Gewährsleute, die ja selbst ihren historischen Ort haben, auf die Geschichte des Protestantismus fraglos teilt und beispielsweise einer kategorischen Unterscheidung zwischen abständigem Altprotestantismus und der Bedeutung eines erneuerten, auf Personalismus und Individualismus zentrierten Protestantismus für die Moderne Welt andererseits unbesehen zustimmt. Ich habe an diese Fraglosigkeit Anfragen und deshalb in meinem praktisch-theologisch interessierten Luther-Buch an dieser Stelle Fragezeichen gesetzt.³ Außerdem können auch Mittelalter und Alte Kirche praktisch-theologisch relevant sein, wie wir bei Corinna Dahlgrün lernen können.⁴

Abgesehen davon wäre es für die tatsächlichen Aufgaben unserer Disziplin m. E. nicht ausreichend, sich auf ihre geschichtliche Selbstverortung zu konzentrieren. Gefahren liegen in einer Selbsthistorisierung der Praktischen Theologie, in einer Verwechselbarkeit mit dem, was Aufgabe anderer theologischer Disziplinen ist und teilweise auch an anderen Orten von geistes- und kulturwissenschaftlichen Fakultäten jenseits der Theologie getrieben wird. Vor allem sind wir als Hochschullehrer Studierenden gegenüber verantwortlich, die in überwältigender Mehrheit keine wissenschaftliche Berufsperspektive anstreben oder dazu faktisch eine Chance hätten. Wir geben überwiegend Bildungsprozessen von solchen jungen Menschen Raum, die einmal in Kirche oder Schule Prozesse des Inszenierens und Repräsentierens evangelischer Religion für heutige Menschen in ihren gegenwärtigen und zukünftigen Lebensperspektiven in all ihrer Konflikthaftigkeit verantworten werden.

Eine zweite erweiternde Kritik am Konzept von Christian Albrecht ist m. E. zwingend nötig. Ich sehe hier eine durch Selbsthistorisierung begünstigte Unterbelichtung der Pluralisierungsproblematik moderner Gesellschaften. Zum Stichwort „Pluralisierung“ haben wir beispielsweise von Uta Pohl-Patalong und Martin Kumlehn viel zu lernen,⁵ aber zu wenig mit Blick auf den m. E. zentralen Punkt. Verantwortliche Wahrnehmung muss hier einschließen, dass Transformationsprozesse in gesellschaftlich-kulturelle Lebenswelten jenseits

³ Vgl. Hans-Martin Gutmann, *Über Liebe und Herrschaft. Luthers Verständnis von Intimität und Autorität im Kontext des Zivilisationsprozesses*, Göttingen 1991.

⁴ Vgl. Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Mit einem Nachw. v. Ludwig Mödl*, Berlin 2009.

⁵ Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Seelsorge im Plural. Perspektiven für ein neues Jahrhundert*, Hamburg 1999; Martin Kumlehn, *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Gütersloh 2000.

überkommener Institutionalisierung von Religion in unserer Gesellschaft nicht nur für den Protestantismus, ja nicht einmal nur das Christentum als idealtypisches Ganzes charakteristisch sind. Auch andere in unserer Gesellschaft lebendige Religionen, vor allem der Islam, gewinnen prägnant Gestalt – oft prägnanter als der aktuelle Protestantismus –, diffundieren aber zugleich ebenfalls in gesellschaftliche Milieus und mediale Inszenierungen jenseits ausformulierter institutioneller Grenzen. Praktisch-theologische Analyse von gelebter Religion im Alltag hat es deshalb keinesfalls allein, ja immer weniger dominierend mit christlichen, erst recht nicht allein mit protestantischen Transformationsbeständen zu tun, sondern vielmehr mit einer hochkomplexen Gemengelage von Verbindungen, Differenzierungen, teilweise auch Vermischungen von Trümmern symbolischer Ordnungen, die keinesfalls mit den „offiziellen“ Grenzen der Religionen übereinstimmen müssen.

3. Herausforderungen durch die Pluralisierung von Religion

Über die gleichzeitige Präsenz verschiedener Weltreligionen in modernen Kulturen hinaus stellen sich im Feld „Pluralisierung von Religion“ für praktisch-theologische Wahrnehmung heute weitere Aufgaben. Dazu im Folgenden einige Stichworte: Die phänomenologisch orientierte Wahrnehmung „gelebter Religion“ – in Lebenswelten, Räumen und Zeiten, Klängen und Bildern – ist in Rezeption des Werkes von Hans-Günter Heimbrock und Wolf-Eckart Failing im letzten Jahrzehnt vielfältig ausdifferenziert worden.⁶ Ein Wahrnehmungsfeld sind Inszenierungen der populären Kultur, und hier haben wir seit über einem Jahrzehnt instruktive Gesprächsbeiträge aus dem Arbeitskreis „Populäre Kultur und Religion“ (AKPop), z. B. Arbeiten von Inge Kirsner, Harald Schröter-Wittke, Ingo Reuter, Michael Wermke, Jörg Hermann, Bernd Beuscher, Kristian Fechtner und Hans-Martin Gutmann.⁷ Das Phänomen „Medienreligion“ ist von Wilhelm Gräß, Jörg Herrmann oder Ilona Nord mit qualitativen Verfahren empirisch untersucht und mit theoretischen Anknüp-

⁶ Vgl. Wolf-Eckart Failing – Hans-Günter Heimbrock, *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Lebenspraxis*, Stuttgart 1998; Wolf-Eckart Failing – Hans-Günter Heimbrock – Thomas A. Lotz (Hg.), *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin – New York 2001.

⁷ Alle Genannten haben hier verschiedene Gegenstände bearbeitet und selbstverständlich auch andere praktisch-theologische Arbeitsfelder als populäre Kultur. Vgl. z. B. als exemplarischen Ausschnitt aus diesem Forschungszusammenhang: Harald Schroeter-Wittke (Hg.), *Popkultur und Religion: best of ... (Populäre Kultur und Theologie 1)*, Jena 2009.

fungen bis weit in verschiedene kultur- und sozialwissenschaftliche Diskurse hinein thematisiert worden.⁸ Was vor einer Generation von Jürgen Habermas als Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit beschrieben wurde, muss angesichts aktueller Entwicklungen im web 2.0 (beispielsweise studi-vz oder schüler-vz) praktisch-theologisch neu vermessen werden – zwischen Cyber-Mobbing und virtuellen Beziehungswelten, in jedem Falle als neues Verhältnis zwischen Intimität und Öffentlichkeit. Im Alltag gelebte Religion wird praktisch-theologisch auch zum Gegenstand, wenn Vertrauen in die Verheißungen absoluten Reichtums anders als mit Blick auf religiöse Konnotationen kaum zu verstehen ist: der kapitalistische Markt mit seinen Verheißungen und Forderungen, Symbolisierungen und Ritualisierungen als Gegenstand der Wahrnehmung gelebter Religion.

Die Pluralisierung von Religionskulturen in modernen Gesellschaften Westeuropas und Amerikas verbietet jedenfalls, Transformationen des Protestantismus in Kultur-Welten jenseits institutioneller Kirchlichkeit ausschließlich oder vor allem durch wiederholte Interpretation einiger kanonisierter Schriftsteller zu thematisieren, die in historischen Epochen gedacht und geschrieben haben, in denen sich die Situation von Kirche und Religion mit der heutiger Gesellschaft und Lebenswelten nicht umstandslos identifizieren lässt. So nötig es ist, beispielsweise Schleiermacher, Baumgarten und Troeltsch zu lesen: Sie haben ihren je unterschiedlichen historischen Ort, sie haben in unterschiedlichem Grade die zentralen Krisen der aktuell zeitgenössischen Moderne einfach *nicht* vor Augen, vor allem mit Blick auf Macht und Verschiedenheit. Beides sind wichtige Gegenstände praktisch-theologischer Wahrnehmung gelebter Religion. Die totalitäre Deformation von Macht in Stalinismus und Faschismus (in all ihrer Unterschiedenheit) ist durch die Fixierung auf theologische Gewährsmänner *vor* diesen Zeitenwenden ebenso wenig in den Blick zu bekommen wie aktuelle Freiheitsgefährdungen durch die systematische Verschiebung der Grenzen von Privatheit/Intimität und Öffentlichkeit. Und die Wahrnehmung von Verschiedenheit bliebe allzu naiv gegenüber der Pluralisierung von Religion in der globalisierten Moderne, und zwar Pluralisierung innerhalb, nicht nur jenseits der geographischen Grenzen unserer Gesellschaft.

Soweit einige Bemerkungen in ausdrücklicher Anknüpfung und Kritik an Christian Albrechts Konzept „Praktischer Theologie als historische und systematische Disziplin“.

⁸ Zum Beispiel: Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002; Jörg Herrmann, *Medienerfahrung und Religion. Eine empirisch-qualitative Studie zur Medienreligion*, Göttingen 2007; Ilona Nord, *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität*, Berlin – New York 2008.

4. Kulturhermeneutisch nach Religion fragen

Ich schließe einige Bemerkungen zu meinem eigenen Blick auf unsere Disziplin an. Mit Wilhelm Gräb und anderen bin ich der Auffassung, dass Praktische Theologie Kulturhermeneutik ist mit konzentriertem Interesse an religiösen Tiefenschichten und Gestaltfindungen gelebter Religion. In diese grundsätzliche Zustimmung ist die kritische Frage eingeschlossen, ob eine Zuspitzung auf Sinndeutung individueller Lebensgeschichte, wie sie in kirchlichen Kasualien konzentrierte Gestalt einer Bearbeitung finden, wirklich zureichend ist. Weite Bereiche unserer Gesellschaft, insbesondere die wachsenden Massen der von Armut und Ausgrenzung aus Partizipationsmöglichkeiten betroffenen Menschen, sind aus dem gesellschaftlichen Individualisierungsprozess ausgeschlossen; dies ist praktisch-theologisch relevant.

Im Rahmen kulturhermeneutischer Orientierung teile ich mit den Freunden aus dem Arbeitskreis „Populäre Kultur und Religion“ das konzentrierte Interesse für populäre Kultur, insbesondere Kino und populäre Musikkultur. Mit meinen Hamburger Kollegen teile ich ebenfalls spezifische Fragestellungen und Interessen: mit Peter Cornehl beispielsweise das Interesse an der Beziehung zwischen der Liturgie des christlichen Gottesdienstes und den Liturgien politischer Performances, populärkultureller Events und alltäglicher Lebenspraxis, mit Wolfgang Grünberg das Interesse an der symbolischen Kraft von kirchlichen Räumen in urbanen Lebenswelten im Sinne eines – wie Pierre Bourdieu es formuliert hat – symbolischen und kulturellen Kapitals. In all diesen Feldern ist nicht nur die Richtungsangabe nötig, sondern differenzierte, gesellschaftlich-lebensweltlich und historisch verantwortliche genaue Interpretation, wie dies in Wolfgang Grünbergs Analyse der Backsteingotik-Kirchen im Ostseeraum und ihrer bindenden Kraft in zerstörerischen Zeitläuften m. E. vorbildlich vorgeführt worden ist.⁹

In die erkenntnisleitende kulturhermeneutisch ausgerichtete Frage nach Religion gehört auch der Blick auf die Kirche: Was können wir über die Religion der Kirchenmitgliedschaft wissen?¹⁰ Wozu brauchen wir Milieu- und Lebensstilanalysen?¹¹ All dies ist in der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsbefragung wirksam geworden, aber auch in kirchenleitenden Impulsen zur

⁹ Wolfgang Grünberg (Hg.), *Wie roter Bernstein – Backsteinkirchen von Kiel bis Kaliningrad. Ihre Kraft in Zeiten religiöser und politischer Umbrüche*, Hamburg 2008.

¹⁰ Vgl. Jan Hermelink – Ingrid Lukatis – Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Bd. 2: Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews*, Gütersloh 2006.

¹¹ Vgl. Claudia Schulz – Eberhard Hauschildt – Eike Kohler, *Milieus praktisch. Analysen und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen 2010; dies., *Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie*, Göttingen 2010.

Zukunft der Kirche. Milieuanalysen sind m. E. für die Spezifizierung kirchlicher Angebote hilfreich – unter der Bedingung allerdings, dass die Grenzen zwischen Lebensstilen und Milieus nicht mit ähnlicher Hingabe und Humorlosigkeit rekapituliert werden, wie wir seinerzeit in den Siebzigern marxistische Klassenanalysen aufgesagt haben. Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner haben gezeigt, dass sich die Leute von milieuspezifisch zugeschnittenen Gottesdiensten oder anderen kirchlichen Angeboten nur dann ansprechen lassen, wenn sie bereits zuvor Offenheit gegenüber der evangelischen Botschaft und/oder kirchlicher Arbeit verspürt haben.¹² Diese Wahrnehmung muss Konsequenzen haben für die Gewichtung von Evangeliumsmitteilung und Milieuorientierung.

Analysen zu binnenkirchlichen Arbeitsfeldern, Hierarchiemustern und Strukturveränderungen gehören als spezifischer Schwerpunkt zur kulturhermeneutischen Aufgabe – ich erinnere beispielsweise an Uta Pohl-Patalongs Stichwort „kirchliche Orte“ oder an Untersuchungen unserer römisch-katholischen Kollegen Norbert Mette und Hermann Steinkamp zu kirchlichen Initiativgruppen.¹³ Zur Wahrnehmung lebensweltlicher Kontextualisierung protestantischer Frömmigkeit gehört z. B. auch der Blick auf bürgerliche Familienreligiosität, wie Wolfgang Steck in einem seinerzeit von mir zu Unrecht angegriffenen Werk¹⁴ schlüssig gezeigt hat.

Zur religiös interessierten Kulturhermeneutik gehört auch Selbstreflexion. Was tragen lebensgeschichtliche und lebensweltliche Einbindungen von Praktischen Theologen praktisch-theologisch aus – beispielsweise für die Distanzierungsbereitschaft gegenüber eigener Positionalität? Wir leben und arbeiten in lebensgeschichtlich und lebensweltlich relevant gewordenen Beziehungen zu Lehrer/-innen-Gestalten, Freund/-innen und tatsächlichen oder vermuteten Gegner/-innen. Anders ist die Auseinandersetzung mit Christian Albrecht für mich auch kaum verstehbar. Gut ist, wenn übermächtige Lehrer/-innen irgendwann zu differenzierten Beziehungen mit bestimmbarer Nähe und Distanzen werden. Was meine Lerngeschichte angeht, haben sich mit lebensgeschichtlich relevanten Beziehungen auch bleibende Fragestellungen und Interpretationsmuster durchgehalten – wie Melodien, die als Ohrwürmer

¹² Vgl. Petra-Angela Ahrens – Gerhard Wegner, „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier ...“: Erkundungen der Affinität sozialer Milieus zu Kirche und Religion in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, Hannover 2008.

¹³ Vgl. Uta Pohl-Patalong, „Kirchliche Orte“. Jenseits von Ortsgemeinde und übergemeindlichen Arbeitsformen, in: dies. (Hg.), Kirchliche Strukturen im Plural. Visionen und Modelle, Hamburg 2004, 133–146; Norbert Mette – Hermann Steinkamp (Hg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Mainz 1997.

¹⁴ Vgl. Wolfgang Steck, Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Bd. I, Stuttgart 2000.

weitere Hör- und Spielerfahrungen mitbestimmen. Dazu gehören u. a. eine bleibende Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Ungerechtigkeit und Verwerfung (mit meiner seinerzeitigen Göttinger systematisch-theologischen Lehrerin Hannelore Erhart), die Weigerung, die Frage nach theologischer Existenz in je zu artikulierender Differenz zu kirchlich und gesellschaftlich gegebenen Macht-Konstellationen für entbehrlich zu halten (mit Hans-Georg Geyer). Mit dem im letzten Jahr verstorbenen Lehrer und Freund Christoph Bizer ist dies die Aufmerksamkeit und Übung in Gestaltfindungsprozessen ästhetischer und religiöser Praxis. Mit Manfred Josuttis, dem Doktorvater und Freund, habe ich seine lebensgeschichtlichen Wenden von kritischer Theorie und Psychoanalyse hin zu einem spezifischen Verständnis von Religionsphänomenologie und einem konzentrierten Blick auf „Verhalten“ und „Methode“ im Raum von Religion seinerzeit Schritt für Schritt mitvollzogen. Vieles kann ich weiter teilen, manches sehe ich heute differenzierter. Dies wird mit neuen Freundschaften und Beeindruckungen zu tun haben: beispielsweise die Freunde vom „Arbeitskreis populäre Kultur und Religion“, die Hamburger Kollegen, auch meine Freundin und Kollegin Andrea Bieler in Berkeley. Und es liegt, um mit Schleiermacher zu sprechen, an dem unhintergehbaren Verhältnis von Rezeptivität und Selbsttätigkeit in Bildungsprozessen, in diesem Falle meinem eigenen.

Manche Ohrwürmer haben sich zu bleibenden Interessen entwickelt – zu fixen Ideen in einem nicht pejorativen Sinne. Andere haben ihre Faszination verloren. Ich nenne einige Beispiele: Die Einsicht muss – nach Manfred Josuttis – praktisch-theologisch produktiv werden, dass symbolische Ordnungen (Metaphern, Erzählungen, Rituale, Räume, Zeiten, Bilder, Töne u. a. m.) nicht nur kognitive, sondern immer auch leibliche und transsubjektiv wirksame Einflüsse haben.¹⁵ Zugleich können Metaphern, Erzählungen, Rituale der symbolischen Ordnung ohne Brechung in subjektiven Aneignungsprozessen nicht wirksam werden – und in dieser Einsicht liegt eine Differenz zu ihrem „energetischen“ Verständnis. Praktisch-theologisch ist dennoch mit einer Vorgängigkeit der symbolischen Ordnung gegenüber Prozessen subjektiver Aneignung zu rechnen – lebensgeschichtlich, weil Symbole immer schon vor den heranwachsenden, rezipierenden und sich in ihnen artikulierenden menschlichen Subjekten „da“ sind. Und auch in kirchlichen und gesellschaftlichen Lebenswelten werden symbolische Ordnungen niemals vollständig neu „erfunden“, sondern so oder so in Anspruch genommen, zugleich in Prozessen ihrer Artikulation je und je modifiziert.

¹⁵ Vgl. Manfred Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002.

Ich halte es für methodisch geboten, den eigenen lebensgeschichtlichen Ort aufzuspüren, an dem es zur Herausbildung grundlegender Interessen und Fragerichtungen gekommen ist – um ihrer Dogmatisierung zu entgehen und Gesprächsmöglichkeiten offenzuhalten. Eine weichenstellende Aha-Situation kann ich in die frühen achtziger Jahre datieren, in ein quälendes (weil angesichts des Schwierigkeitsgrades der Texte schleppendes) Seminar zu Jacques Lacan. Irgendwann kamen wir zu der Szene der „imaginären“ Ich-Konstitution als Ereignis der Selbstbespiegelung und damit zum – im Lacan’schen Sinne – narzisstischen Ereignis par excellence. Die Befreiung fürs Subjekt zu Beziehungen außerhalb dieses irrealen Mit-sich-selber-Einsseins wird erst möglich durch die Begegnung mit dem „Anderen“ der Sprache und der symbolischen Ordnung. Dieses Lacan’sche Thema hat einen Link zum reformatorischen *extra nos – pro me* der Begegnung Gottes im Verheißungswort – eine Idee, die für mich bis heute nur wenig von ihrer faszinierenden Kraft verloren hat.

Auch beim zweiten prägenden Aha-Erlebnis, etwa im gleichen Zeitraum, liegt die Faszination für mich in einer Verbindung zwischen Anthropologie und Theologie. Eine erste Lektüre von Marcel Mauss, später auch von René Girard eröffnen Spuren zu zwei aufeinander beziehbaren Seiten von Mimese in Prozessen von Reziprozität als grundlegenden anthropologischen Antriebskräften: die mimetische Kraft des Gebens, zum Annehmen und Weitergeben herauszufordern, und auf der anderen Seite die mimetische, ansteckende Kraft des Gewalthandelns. Nach und nach entwickeln sich Bezüge zu den unterschiedlichsten Feldern von Wissen und Reflexion – Ökonomie, Sozialwissenschaften, Ethnologie, Psychoanalyse. Entscheidend ist ein Link von anthropologischen zu zentralen theologischen Fragen, beispielsweise im Verständnis von Christologie, Kreuzesgeschehen und Opfer.

Genau darum geht es. Begleitende Arrangements haben sich angelagert; im Zentrum sind dies die organisierenden Melodien in meinem praktisch-theologischen Nachdenken geblieben. Vielleicht können theoretisch arbeitende Menschen in ihrem Leben nicht viel mehr als drei bis fünf wirklich grundlegende Gedanken fassen, um die sich alles Weitere organisiert. Bei mir sind es nur zwei. Aber die haben dafür auch gesessen.

Eigene Erfahrungen sind differenzierend hinzugekommen: in Gestaltfindungsprozessen kirchlicher Arbeit in Gottesdienst, Predigt, Seelsorge, religionspädagogischen und diakonischen Prozessen aus pfarramtlicher und ehrenamtlicher Perspektive, in Kontakten mit Kollegen und Kolleginnen aus unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen, in Erfahrungen in Interpretation und Produktion populärer Kultur (vor allem Musik und Film), in Zusammenarbeit mit Studierenden und Kollegen/Kolleginnen, in der Gestaltung von Lehrveranstaltungen und Publikationen u. v. m. Zunehmend richtet sich der

Blick auf Gestalt und Gestaltung, Inszenierung und Performance symbolischer Ordnung; theologisch – und vor allem christologisch – wächst die Bedeutung der Frage nach Aufhebung von Reziprozität mit Blick auf Gewalt, aber auch auf Gabe – und damit auch die Einsicht in die grundlegende Ambivalenz solidarischer Verbundenheit, schließlich auch das Interesse an der Zeit-Gestalt religiöser Erfahrung.¹⁶ In gottesdienstlicher Liturgie und Predigt als zentralen Handlungsfeldern der Kommunikation des Evangeliums steht die Inszenierung von Texten im Zentrum – überkommene Texte wie biblische Lesungen, Vaterunser oder Segen, aber auch selbst produzierte Texte wie eine Predigt oder Gebete. Liturgien organisieren die einzelnen Schritte in einer ebenfalls überkommenen und nur begrenzt modifizierbaren Weg-Struktur. Inszenierung zielt auf Prägnanz, Hier-und-Jetzt-Wirksamkeit, auf individuelles Einfinden und Einüben – und zugleich auf Zusammenspiel in der Gestaltfindung (Stimmen und Töne, sprachliche und körperliche Gesten, Platzierungen im Kirchenraum) im Ensemble der Mitspielenden u. v. a. m. Um dies zu lernen, muss man üben, nicht nur im Gottesdienst. Ein Beispiel: Ich führe seit vielen Jahren Videodrama-Prozesse durch, in denen verändernde, auf aktuelle Lebensgefühle und -geschichten bezogene Aufführungen von biblischen Texten Gestalt gewinnen. Was hier zu lernen ist, kann als Entsprechung von Inszenierungsprozessen beispielsweise in Gottesdienst und Predigt verstanden werden. Für beides gilt nämlich: Wir sollen zu den Texten, die wir hier aufführen, ein entsprechendes Verhältnis, aber mindestens auch entsprechende Kompetenzen entwickeln wie ernsthaft agierende Schauspieler zu ihren Texten. Die „überkommenen“ Texte sollen so aufgeführt werden, sollen so durch die sprachlichen und körperlichen Gesten und das Zusammenspiel mit Personen und Räumen „hindurchfließen“ und so Gestalt gewinnen, dass sie *hier und jetzt* in diesem Raum und für diese beteiligten Menschen wirksam werden.

Hier ist eine Differenzierung im Verständnis von „Deutung“ wichtig, wie es in einem kulturhermeneutischen Verständnis der Praktischen Theologie notorisch ist. „Deuten“ meint den Prozess von Selbstreflexion, in dem menschliche Individuen, oft an krisenhaften Abbrüchen und Wendepunkten ihres Lebens, sich der Nicht-Herstellbarkeit ihrer Lebensgewissheit und so – als religiöse Erfahrung – des Gegeben-Seins des Lebens innwerden können. Wilhelm Gräb spielt hier Rechtfertigungsverheißung in Kasualgottes-

¹⁶ Einige Bemerkungen zu Gestaltfindung und Inszenierung in ästhetischen und religiösen Feldern, vor allem zu Performance (mit Silke Leonhard, Thomas Klie, David Plüss und Andrea Bieler), vgl. zuletzt: Hans-Martin Gutmann, *Gewaltunterbrechung. Warum Religion Gewalt nicht hervorbringt, sondern bindet*. Ein Einspruch, Gütersloh 2009, 29–58.

diensten¹⁷ ein, Kristian Fechtner eine Interpretation der „Kirche von Fall zu Fall“¹⁸, beginnend mit dem Bestattungsgottesdienst bis hin zur Taufe; Albrecht Grözinger und in anderer Weise Manfred Josuttis thematisieren in diesem Zusammenhang die Erzählungen der Bibel im zurechtstellenden Kontakt mit autobiographischen Selbstthematizierungs-Erzählungen¹⁹.

Deuten heißt auch *hindeuten*, heißt zeigen. Mit Fulbert Steffensky: Bildungsprozesse, auch religiöse Bildungsprozesse finden ihren Mittelpunkt in einer Beziehung, in der Angehörige der Erwachsenen-Generation, beispielsweise Lehrer und Hochschullehrer, Angehörigen der Heranwachsenden-Generation das *zeigen*, was sie aus dem eigenen Lebenszusammenhang (und damit auch: ihrer Religion) für wert halten. In Inszenierungen soll eine möglichst gelungene Gestalt gefunden werden: in Sprechakten, Körpergesten, musikalischen Szenen. Deutlichkeit ist gefordert, Sich-Einfinden in nicht selbst Erfundenes und Produziertes: die Einübung in die Sprache der Gebete, Lieder und Bekenntnisse einer langen Kette von Generationen vor der unseren, in der Menschen weltweit, Lebende und Tote, je ihrem Glauben Gestalt gegeben haben.²⁰

In Inszenierungsprozessen ist Distanz im Zeigen des Vor-Gegebenen im Spiel, insofern im Vollzug des Inszenierens immer Selbsttätigkeit der beteiligten Individuen wirksam wird, in nicht aus Vorgegebenem ableitbarer Weise. Zugleich erfordern solche Prozesse Sich-Einfinden in leiblich-seelisch-kognitiver Präsenz, und damit Ein-Gewöhnung in eine vorgegebene Form – beispielsweise eines Gebetes. Wer Gottesdienste für andere – die Gottesdienstbesucher – inszeniert, kann dies nur dann in gelingender und heilsamer Weise tun, wenn er/sie selber jenseits der konkreten Inszenierung am eigenen Leibe „Religion einübt“: beispielsweise im Beten Psalmen und andere biblische Texte laut werden lassen und sich hierfür Raum und Zeit in Tagesabläufen gewähren.

In Prozessen des *Hin-Deutens auf* und *Zeigens von* christlich-protestantischer Religion ist in der pluralisierten Religionskultur unserer Gesellschaft Darstellung von Differenz zu anderen Religionsgestalten nötig, wie auch andere

¹⁷ Vgl. Wilhelm Gräb, *Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2006.

¹⁸ Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh 2003.

¹⁹ Vgl. Albrecht Grözinger, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, Gütersloh 2004; Manfred Josuttis, *Die Predigt des Evangeliums nach Luther*, in: ders., *Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien*, Bd. 2, Gütersloh 1995, 42–65.

²⁰ Vgl. Fulbert Steffensky, *Der alltägliche Charme des Glaubens*, Würzburg 2002; ders., *Schwarzbrod-Spiritualität*, Stuttgart 2005.

Religionen in geteilten gesellschaftlichen Lebenswelten ihr Eigenes unterschiedlich zeigen. Deutlichkeit im Leben und Zeigen des Eigenen soll mit wertschätzender Wahrnehmung des Anderen verbunden werden, gegen fundamentalistische Orientierungen im Eigenen wie im Fremden. Dazu gehören Klarheit und Einspruch immer dort, wo Anderes *a/s* Anderes verleugnet und der gemeinsame Bezug auf die Grundrechte der Verfassung zerstört wird (mit Albrecht Grözinger, aber auch Eberhard Hauschildts Stichwort „Glokalisierung“ als einer zugleich globalen und lokalen Verortung religiöser Gestaltung).²¹ Was aber *ist* das spezifisch Protestantische?

5. Schlussbemerkungen

Drei Überlegungen zum Schluss als Beiträge in einem bei protestantischerseits fehlendem monarchischem Lehramt auch notwendig unabschließbar bleibenden Findungsprozess.

Das Eigene ist in evangelischer Perspektive niemals *das Eigene* („Ich bin's nicht“). Die performative Zusage der Rechtfertigungsverheißung, die in Inszenierungsprozessen für Anwesende oder medial zugeschaltete hier und jetzt wirksam werden soll, findet Grund und Grenze darin, dass die erste Person Präsens Singular des performativen Sprechaktes der Verheißung niemals der Sprechende und „zeigende“ Prediger (Seelsorger, Liturg) ist, sondern Gott selbst in seinem Verheißungswort – dessen Zusage durch sprachliche, gestische, musikalische u. a. Inszenierungen „hindurchfließt“²² und Gestalt gewinnt²³.

In der Zusage der Rechtfertigungsverheißung und Sündenvergebung wird Reziprozität zugleich dargestellt *und* aufgehoben.²⁴ Gegen Gewalt-Mimese

²¹ Vgl. Eberhard Hauschildt, *Praktische Theologie – neugierig, graduell und konstruktiv. Verabschiedungen, Trends und Optionen*, in: Eberhard Hauschildt – Ulrich Schwab (Hg.), *Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert*, Stuttgart 2002, 79–99.

²² Dies wäre die „energetische“ Formulierung des Sachverhalts bei Manfred Josuttis. Vgl. ders., *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000.

²³ So Christoph Bizer und David Plüss mit Blick auf jüdische Traditionen, Andrea Bieler und Silke Leonhardt mit Konzentration auf die Leiblichkeit in performativen Prozessen. Vgl. Christoph Bizer, *Kirchgänge im Religionsunterricht und anderswo. Zur Gestaltwerdung von Religion*, Göttingen 1995; David Plüss, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes*, Zürich 2007; Andrea Bieler, *Das bewegte Wort. Auf dem Weg zu einer performativen Homiletik*, in: PTh 95 (7/2006) 268–283; Silke Leonhardt, *Leiblich lernen und lehren. Ein religionsdidaktischer Diskurs*, Stuttgart 2006.

²⁴ Vgl. Theo Ahrens' missionswissenschaftliche Überlegungen, z. B. ders., *Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien*, Frankfurt/M. 2005.

beinhalten die Opfer-Texte der ganzen Bibel und zuinnerst die Passionserzählung die Aufhebung von „Gewalt“ in „Gabe“, zuinnerst in Hingabe Gottes an seine Menschen. In Gottes Gabe und Hingabe im Christusgeschehen wird zugleich Gabenreziprozität (als Basis aller menschlichen Solidaritäts- und Gerechtigkeitsbeziehungen) dargestellt *und* aufgehoben: Gottes Gabe muss und kann von menschlicher Seite nicht „wieder gut gemacht werden“. Im Raum evangelischer Freiheit wird, anders als in Freiheitsmodellen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsgeschichte, wechselseitige Verbundenheit durch individuelle Freiheit nicht verdrängt, sondern differenzierend gestaltbar.

Mit dieser Verheißung in Kontakt zu kommen, ist für eine spezifische *Zeit*-Gestalt charakteristisch. Ich nenne sie den Augenblick der Dankbarkeit – als Kontakt mit lebensgeschichtlichen Widerfahrnissen und Erfahrungen von Fülle, in denen ich meines Lebens als überfließendes Geschenk, einer nicht selbst besorgten, sondern mir geschenkten und zugesagten Lebensgewissheit innewerde. Solche Gewissheitserfahrungen sind augenblicksorientierte Glückswiderfahrnisse. Wir können davon ausgehen, dass alle lebensfähigen Menschen ihre Lebensfähigkeit aus solchen wie immer gebrochenen und verletzlichen Augenblicken gewinnen und speisen. Performative Inszenierungen von Ritualen (Sonntagsgottesdienste, Kasualgottesdienste), die Kommunikation und Darstellung evangelischer Verheißung in allen Handlungsformen zwischen Predigt und Gottesdienst, Seelsorge und politischem Engagement bieten für diese lebensgeschichtliche Grunderfahrung Metaphern, Symbole, Atmosphären u. a. m. Die Inszenierung der symbolischen Ordnung evangelischer Religion, im Zentrum der biblischen Erzählung, gewährt gelingendfalls Kontakt zu solchen anthropologischen Grund-Momenten, so dass der Geschenkcharakter des Lebens auf den Gott der Bibel begründet und von Redistributionsphantasien und -belastungen befreit wird. Der Glaube daran, dass Gott mein Leben voraussetzungslos will und trägt, dass mein Leben ohne jede Vorleistung und auch ohne jede Fähigkeit hierzu Gottes Geschenk ist, ist mentale und psychische, aber auch körperliche Resonanz auf die Verheißung, und zwar nicht nur in Bewusstseinsleistungen oder kognitiv sich auslegenden Entscheidungsprozessen, sondern in leiblicher Erfahrung. Der Leibraum wird weit. Der Atem wird tief. Der Körper fühlt sich leicht an, die Last ist weg. Ich kann, hier und jetzt, Lebensgewissheit spüren: an dem Ort in meinem Leibraum, wo das Lachen und das Weinen seinen Ausgang nimmt.

Hierfür im Theologiestudium Raum zu gewähren, ist Aufgabe der Praktischen Theologie. Sie hat Realisierungschance in dem Maße, wie der ökonomistischen Zurichtung von Lernprozessen ebenso widerstanden wird wie

Missachtungsdiskursen gegen Außen-Welten von Teilmilieus unserer Disziplin und den Lebenswelten theologischer Wissenschaft.

Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann
 Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Homiletik
 FB Evangelische Theologie der Universität Hamburg
 Sedanstr. 19
 D-20146 Hamburg
 Fon: +49 (0)40 42838-3798
 Fax: +49 (0)40 42838-4013
 eMail: Hans-Martin.Gutman(at)uni-hamburg(dot)de