

Praktische Theologie als Topographie des zeitgenössischen Christentums

Grundlagen, Gegenstandsbereich und Methodik eines praktisch-theologischen Theoriemodells

Mein Vortrag setzt sich aus drei Teilen zusammen: aus einer knappen Einführung, in der die konzeptionellen Grundlagen des Theoriemodells vorgestellt werden, aus einem breiten Mittelteil, der sich mit der Konstitution des zeitgenössischen Christentums als Gegenstandsbereich praktisch-theologischer Theoriebildung befasst, und aus einem kürzeren Schlussteil, in dem ich die Methodik hermeneutisch-phänomenologischer Theoriearbeit in dem von mir gemeinten Sinn zu umreißen versuche.

1 Die konzeptionellen Grundlagen einer Topographie des zeitgenössischen Christentums

1. Wissenschaftliche Theorieentwürfe fallen nicht vom Himmel. Sie verdanken sich zwar auch dem Einfallsreichtum und der gestaltenden Kraft einzelner und mitunter sogar einer plötzlichen „Eingebung“, wie Max Weber bemerkt;¹ aber sie sind weder geniale Kopfgeburten noch intuitive Kreationen des frei schwebenden Geistes. Theorieprojekte entstehen vielmehr im Rahmen von Kollektiven, von Wissenschaftskulturen und theologischen Schulen, in der Verknüpfung von Fremdleistung und Eigenleistung, in der Bearbeitung von Rohmaterialien, die andere angeliefert haben, und unter Verwendung von Bauteilen, die anderswo gefertigt wurden.

„Topographie des zeitgenössischen Christentums“ – das Etikett, das ich für mein Theoriekonzept gewählt habe, verrät schon auf den ersten Blick die theologische Schule, der ich mich verpflichtet weiß: die Tradition der Christentumstheorie mit dem für sie charakteristischen Interesse an der neuzeitlich-modernen Signatur der christlichen Religionskultur und zugleich an deren dynamischer Fortentwicklung, an der Aufdeckung der Fortschrittstendenzen, die in die zeitgenössische Christentumspraxis eingelagert sind. Die Verzahnung von analytischer und dynamischer Erkenntnisperspektive kommt in einer für die Christentumstheorie charakteristischen Basisoperation zur Geltung, in der wechselseitigen Verschränkung der beiden konzeptionellen Leitkategorien des ‚Christentums‘ und der ‚Neuzeit‘, wie sie Dietrich Rössler auf exemplarische Weise vorgeführt hat.²

2. Theologische Schulen sind aber keine geschlossenen Anstalten. Auf dem Schulhof oder – ohne metaphorische Verkleidung – auf dem wissenschaftlichen Diskursmarkt treffen die Theorieproduzenten verschiedenster Couleur aufeinander. Sie begutachten das Angebot ihrer Konkurrenten, lösen aus deren Produkten die als wertvoll eingeschätzten Bestandteile heraus, arbeiten sie um, fügen sie in die eigene Theorieproduktion ein und nehmen so am wissenschaftlichen Fortschritt teil.

Die weniger traditionellen, sondern eher innovativen Komponenten meines Theorieprojekts sind methodischer Art. Sie sind einem wiederum schulmäßig begrenzten, sich gegenwärtig aber ständig verbreiternden Theoriediskurs entlehnt, der sich um die modisch gewordenen und inflationär gebrauchten Programmkategorien der ‚Wahrnehmung‘ und der ‚Lebenswelt‘ rankt. Die teils eher plakativ verwendeten, teils aber auch differenziert ausgearbeiteten Reflexionskategorien häufen sich nicht nur im praktisch-theologischen Schrifttum des vergangenen Jahrzehnts, zumal in den originellen Beiträgen der praktisch-theologischen ‚Frankfurter Schule‘; sie fungieren vielmehr ebenso als Leitkategorien anderer wissenschaftlicher Szenen, zumal der phänomenologisch orientierten Sozial- und Kulturwissenschaften, denen sie ja auch entliehen sind. Aus dem Anschluß an die zeitgenössische praktisch-theologische und allgemeinwissenschaftliche Diskurskultur resultiert der perspektivische Zuschnitt meines Theoriekonzepts als einer ‚phänomenologischen‘ oder – etwas allgemeiner – als einer ‚verstehenden‘ Theorie.

3. Schließlich nimmt die logisch durchstrukturierte und in das Design einer topographischen Skizze gekleidete Theorie der zeitgenössischen Christentumskultur ein allgemeingültig gewordenes Desiderat der praktisch-theologischen Diskussion auf und sucht es mit neuartigen Mitteln zu lösen. Gemeint ist das Problem der ‚Einheit‘ der Praktischen Theologie angesichts ihrer Ausdifferenzierung in spezialisierte Diskursfelder, in ‚Disziplinen‘, wie wir die praktisch-theologischen Fachrichtungen in Anlehnung an den antiken Bedeutungssinn der gymnasialen Sportarena nennen. Im Zuge der Parzellierung des Theoriegeländes spaltete sich die Praktische Theologie in thematisch und methodisch gegeneinander abgegrenzte und ihrer jeweiligen Eigenlogik verpflichtete Forschungs- und Lehrgebiete auf. Die Verankerung der praktisch-theologischen Spezialdiskurse in ganz unterschiedlichen sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoriehorizonten trug das Ihre zur Auflösung der Praktischen Theologie als einer in sich konsistenten und systematisch durchgestalteten Wissenschaft bei. Unter diesen Umständen stellt sich dem Theoriearchitekten die Aufgabe, die thematische und methodische ‚Einheit‘ und damit die wissenschaftliche Statur der Praktischen Theologie zurückzugewinnen.

Das Theoriekonstrukt, dessen erste Hälfte sie in einer einigermaßen breiten Ausführung seit dem vergangenen Jahr in Händen haben³, verdankt sich dem Zusammenspiel dieser drei Komponenten, seiner christentumstheoretischen Fundierung, seiner phänomenologischen Perspektivierung und seiner topographischen Formatierung. Dienen die axiomatischen, methodologischen und architektonischen Entscheidungen auf der einen Seite einer deutlichen Konturierung des Theorieprojekts, so bezeichnen sie auf der anderen Seite natürlich auch die Grenzen der gewählten Theorieoption. Ich möchte Ihnen

in meinem Vortrag allerdings weniger die Abgrenzungen des Theorieprojekts gegenüber anders gearteten, teils verwandten, teils konträren Grundkonzeptionen der Praktischen Theologie vor Augen führen. Vielmehr möchte ich mit Ihnen eine kleine wissenschaftstheoretische Inspektion meiner eigenen praktisch-theologischen Theorieworkstatt vornehmen.⁴ Der zweite Abschnitt meines Vortrags beschäftigt sich mit der Konstitution des Gegenstandsbereichs einer christentumstheoretisch fundierten Praktischen Theologie, also mit der (Re)konstruktion dessen, was wir ‚Praxis‘ nennen. Ein dritter Gedankenkreis skizziert die wissenschaftliche Methodik ‚verstehender‘ Praktischer Theologie, also das ‚phänomenologische‘ Verfahren zur Entdeckung der Praxis, und mündet in einige notwendigerweise kurzgefasste Anmerkungen zur Theoriearchitektur, also zur kartographischen Aufzeichnung des Praxisgeländes.

2 Die Struktur der zeitgenössischen Christentumskultur

1. Zu den mittlerweile schon trivial gewordenen Grundsätzen praktisch-theologischer Theoriebildung gehört die Einsicht, dass die Praktische Theologie ihren Erkenntnisgegenstand nicht fertig vorfindet, sondern dass die ‚Praxis‘ erst im Verlauf der Theoriearbeit mit den Mitteln wissenschaftlicher Operationen erzeugt wird. Alltagsnahe Theorien gehen mit der Praxis mehr oder weniger so um, als sei die Welt, in der wir leben, eine selbstverständliche, gewissermaßen naturhaft gegebene Tatsache, für die praktische Lebensführung die Basis der Alltagsroutine und für die Generierung des Alltagswissens ein vertrautes und daher leicht zugängliches Gelände.

Die wissenschaftliche Wirklichkeitseinstellung ist anders perspektiviert. Sie rechnet nicht mit der selbstverständlichen Gegebenheit der Praxis, nicht damit, dass alles so ist, wie es ist, sondern verhält sich skeptisch gegenüber dem unfraglich in Geltung Stehenden und zieht das vermeintlich Sichere in Zweifel. ‚Was Praxis heißt, versteht sich nicht von selbst‘ – so hat es uns Wolfhart Pannenberg in der Attitüde des Wissenschaftstheoretikers gelehrt. Volker Drehsen hat diesen fundamentalen Grundsatz wissenschaftlicher Theoriearbeit auf eindrückliche Weise auf unser Metier angewendet und Genese und Entwicklung der praktisch-theologischen Wissenschaftskultur aus der reflexiven Statur des neuzeitlichen Christentums rekonstruiert.⁵

Die spezifischen Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie resultieren gleichermaßen aus der wissenschaftsinternen Fortschrittsdynamik der in das neuzeitliche Wissenschaftssystem eingegliederten Reflexionskultur wie aus den wissenschaftsexternen Gesetzmäßigkeiten der ineinander verflochtenen allgemeingesellschaftlichen und christentumsgeschichtlichen Entwicklungsprozesse. Und beides, die Praxis, die in der Theorie reflexive Gestalt annimmt, und die Theorie, die sich der Praxis reflexiv zuwendet, läßt sich nur um den Preis des Theorieverlusts und des Praxisverlusts voneinander lösen. Wer die Konstitution der Neuzeit und die Statur der christlichen Religions- und Reflexionskultur nicht mit einem Blick zu erfassen vermag, kann sich keinen Eindruck von den Aufgaben verschaffen, die praktische TheologInnen zu formulieren und

zu bearbeiten haben. Darin besteht der Sinn der Formel ‚neuzeitliches Christentum‘ als wissenschaftstheoretischer Konstitutionsfigur der Praktischen Theologie.

2. Man kann sich den komplexen Vorgang theoretischer Praxiskonstruktion an zwei verschiedenartigen Versuchsanordnungen klar machen: zum einen an der Fortschrittslogik der aufeinander folgenden und aufeinander aufbauenden Theoriekonzeptionen der Praktischen Theologie. In einer solchen, wissenschaftshistorisch perspektivierten Inspektion der Theoriewerkstatt treten die Veränderungen der Modellkonstruktionen heraus, mit deren Hilfe die Praxis gelebter Religion rekonstruktiv erstellt werden soll: Erweiterungen des Theorierahmens, Verfeinerungen der Aufrisskizzen, kleine Retouchen und umfassende Revisionen. Zum anderen lässt sich die Art und Weise, wie Theorien aus der methodischen Analyse der Praxis gewonnen und gleichzeitig in sie eingeschrieben werden, an den Strategien zur Generierung praktisch-theologischer Theorien demonstrieren, also in wissenschaftstheoretischer oder wissenssoziologischer Perspektive. Dann lässt sich zeigen, wie die ungeformte Praxis unter den Händen der Theoretiker Gestalt gewinnt, wie die Konturen religiöser Phänomene wie in einem Entwicklungsbad vor dem Auge des Betrachters auftauchen, die Abzüge miteinander verglichen und nach einem bestimmten Schema geordnet werden. Zu guter Letzt lässt sich schließlich das Strukturmuster der christlichen Lebenswelt entdecken und auf dem Reißbrett skizzieren.

Ich verbinde beide Beobachtungsperspektiven miteinander und demonstriere die Konstitution von Praxis durch Theorie an der wissenschaftshistorischen Genese und der erkenntnisproduktiven Leistung eines klassisch gewordenen Konzepts zur topographischen Vermessung des Praxisgeländes, am Modell der dreifachen Gestalt neuzeitlichen Christentums. Die von Dietrich Rössler aufgestellte Versuchsanordnung, die Unterscheidung von drei idealtypischen Grundformen neuzeitlichen Christentums, stellt eine Operation zur Produktion von Praxis dar. Man kann das christentumstheoretische Strukturmodell in einem zweifachen Sinn als ‚Erfindung‘ bezeichnen, sowohl was seine Urheberschaft als auch was seine fiktive Statur anbelangt. Es gibt das private, das kirchliche und das öffentliche Christentum nicht ‚wirklich‘, sondern nur, indem die triadische Theoriefigur für die Praxis in Geltung gesetzt und damit die Praxis theoretisch in Szene gesetzt wird. Wie alle theoriearchitektonischen Konstruktionen, so ist auch das christentumstheoretische Modell freilich keine gänzlich neue Erfindung, sondern in der Entwicklung der praktisch-theologischen Christentumstheorie präfiguriert. Die originäre Leistung von Rösslers Modellkonstruktion lässt sich daher nur abschätzen, wenn man die Vorläufermodelle daneben stellt und dabei die Spielregeln aufdeckt, denen die Inszenierungen von Praxis in den Kulissen der Theorie folgen.

Wählen wir als Exempel den Großmeister praktisch-theologischer Theoriedramaturgie, Friedrich Schleiermacher. Wie sich seine vielfältigen theologischen Werke – mit einem Begriff von Yorick Spiegel – zu einer ‚Theologie der bürgerlichen Gesellschaft‘ zusammenstellen, so setzt Schleiermacher die Lebenspraxis vor allem in der Philosophischen Ethik und der darauf aufbauenden Praktischen Theologie nach den Regiereregeln des dualistisch komponierten bürgerlichen Weltbildes in Szene.

Auf der einen Seite der Theoribühne die vom Bürgertum geschaffene und mit religiösen Weihen versehene Privatwelt: „Haus und Hof repräsentierten alle Elemente der Kultur in ihrer Verbindung mit dem einzelnen Leben“⁶. Die private Lebenskultur zentriert sich um das Individuum, um das individuelle Organisieren, die freie Geselligkeit, und um das individuelle Symbolisieren, die Religion. Im privaten Binnenraum, im „Innern“ des gesellschaftlichen Lebenskosmos, richtet sich die Familie als eine „nach außen hin bestimmt begrenzte“ „Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins“ ein.⁷ Aus der Symbiose von privatem und religiösem Leben resultiert schließlich Schleiermachers These vom Ursprung der Kirche in der Familie. „Die Familie ist die ursprüngliche Kirche“⁸ – das ist eine Maxime, die das Herz jedes Individualisierungstheoretikers höher schlagen läßt. Will man also wissen, wie das kirchliche Christentum beschaffen ist, dann muß man sich zu Hause umschauen. Denn die kirchlichen Lebensformen ruhen auf der privaten Frömmigkeitskultur auf; und auch hinsichtlich seiner sozialen Strukturen gestaltet sich das kirchliche Leben nach dem Vergemeinschaftungsmuster der Privatwelt. Deshalb kann die Kirche gar nichts anderes sein als eben „eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit“⁹.

Auf der anderen Seite der Theoribühne die öffentliche Lebenssphäre mit ihren gegenläufigen dramaturgischen Gesetzmäßigkeiten. Das private Leben folgt der Logik lebensweltlicher Integration; in der Entwicklung der bürgerlichen Hauskultur verknüpfen sich die verschiedenen Erlebnis- und Handlungsfäden immer fester miteinander. Im öffentlichen Leben dagegen dominieren die sich in der Neuzeit ständig verstärkenden Differenzierungstendenzen. Die öffentliche Hemisphäre der bürgerlichen Gesellschaft zerlegt sich zusehends in deutlich voneinander getrennte Handlungs- und Erlebniszonen, in denen das Lebensspiel jeweils unterschiedlichen Regieregeln folgt. Im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaftsordnung stellen Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion gegeneinander abgegrenzte und ihren jeweiligen Eigenrationalitäten verpflichtete Teilsysteme der Gesellschaft dar. Und wie jeder Sektor der öffentlichen Lebenswelt, so ist auch die sozial organisierte Religion auf gesellschaftliche Autonomie bedacht. Will sich die Kirche als eigenständiges Sozialsystem in der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft etablieren, dann muss sie sich intern konsolidieren und sich extern von Staat und Wirtschaft emanzipieren. Aus den Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlichen Fortschritts, aus der institutionellen Ausdifferenzierung der öffentlichen Lebenssphäre leitet Schleiermacher dann die spezifischen Leistungen ab, die die wissenschaftliche Reflexionskultur für das praktische Leben erbringen soll. Die Praktische Theologie hat ‚Techniken‘ der Kirchenleitung auszuarbeiten, originäre Steuerungsverfahren für die autonome Religionsorganisation, und ebenso aus der Eigencharakteristik der Religion entwickelte Verfahrensweisen, Kunstregeln für die ‚besonnene‘, verantwortungsbewusste wie effiziente Wahrnehmung der auf die Individualität des Berufsträgers gestellten religiösen Profession.

Schleiermachers Theoriemodell zur Konstruktion der christlichen Religionspraxis ist also nach einer bipolaren Logik aufgebaut. Häuslich-private und kirchlich-öffentliche

Christentumspraxis werden mit Hilfe theoretischer Distinktion voneinander unterschieden, um sie dann – wiederum im Zuge theoretischer Operationen – zueinander in Beziehung zu setzen, wobei die kirchlich verfasste Religionskultur die öffentliche Gestalt der bürgerlichen Privatreligion bildet.

In dieser theoretischen Fassung wird die Praxis des neuzeitlichen Christentums dann zum Theorieparadigma von Schleiermachers Praktischer Theologie. Mit Hilfe der dualen Modellkonstruktion lassen sich die unterschiedlichen Formen kirchlicher Christentumskultur nach einem klaren Schema sortieren.¹⁰ Auf der einen Seite prägt die private Signatur der christlichen Frömmigkeitskultur den kirchlich und beruflich verfassten Gestalten religiöser Kommunikationspraxis ihren Stempel auf. Die in das Gesamtkunstwerk der gottesdienstlichen Liturgie eingepasste Predigt ist die reinste Form individuellen Symbolisierens; hier wird der Geistliche „im eigentlichen Sinn von seiner Persönlichkeit aus productiv“¹¹. Auf der anderen Seite wirken die Gesetzmäßigkeiten der öffentlichen Lebenssphäre auf die Statur der kirchlichen Sozialorganisation zurück. Der Individualisierung der Kanzelrhetorik steht die Rationalisierung der Tätigkeiten gegenüber, die unter den Begriff der Kirchenleitung im weiteren Sinne fallen; die Strategien zur Steuerung der kirchlichen Organisation sind nicht dem symbolisierenden, sondern dem organisierenden Handeln zuzurechnen. Zwischen den beiden reinen Formen des Handelns sind die Seelsorge und der Religionsunterricht zu platzieren; die poimenischen und religionspädagogischen Berufstechniken setzen sich aus darstellenden und wirksamen Handlungskomponenten zusammen. Es herrscht Ordnung in der praktisch-theologischen Theoriewerkstatt.

Carl Immanuel Nitzsch, der zweite Kronzeuge in meiner wissenschaftshistorischen Ahnengalerie, bedient sich zur Ausarbeitung seines Theoriekonzepts ebenfalls eines christentumstheoretischen Distinktionsparameters. Aber er setzt die Akzente seiner praktisch-theologischen Konstruktion religiöser Praxis anders. Sein Augenmerk liegt weniger auf der individuellen als vielmehr auf der sozialen Statur der Religion, weshalb er ja auch die von Schleiermacher geschaffene Symbiose von Praktischer Theologie und Pfarrerberuf vehement kritisiert und die theologische Reflexionskultur statt dessen an die sozial organisierte Christentumspraxis, an Kirche und Gemeinde zurückbindet.

Um den Gegenstandsbereich praktisch-theologischer Reflexion deutlich profilieren zu können, bedarf es einer Abgrenzung des kirchlich verfassten Christentums als einer prägnanten Gestalt neuzeitlichen Christentums von der allgemeingesellschaftlichen Christentumspraxis. Als hätte er proleptisch an der Säkularisierungsdebatte des 20. Jahrhunderts teilgenommen und darüber hinaus auch noch die Diskussion um die Zivilreligion belauscht, so zieht Nitzsch die Trennungslinie zwischen allgemeingesellschaftlicher Kulturreligion und kirchlich formatierter Christentumspraxis. „Die kirchliche Praxis muß sich von der Ausübung des Christenthumes im Allgemeinen als besonderes unterscheiden lassen“¹²; und sie muss zugleich als diejenige paradigmatische Grundgestalt neuzeitlichen Christentums konturiert werden, auf der der „Fortschritt und die Vervollkommnung des christlichen und sittlichen“¹³ aufruhen. Denkt man an das Revi-

val der klassischen Säkularisierungsthese in der neuesten Christentumssoziologie ost-deutscher Provenienz¹⁴, dann findet man deren Kernthese bei Nitzsch präfiguriert: In der säkularen Lebenswelt kann die christliche Religionskultur nur unter der Bedingung ihrer sozialen und das heißt ihrer kirchlichen Organisation fortexistieren.

Wie Schleiermacher, so benutzt auch Nitzsch zur Entwicklung seiner praktisch-theologischen Christentumstheorie ein zweipoliges Distinktionsverfahren. Aber er entfaltet die christentumstheoretische Perspektive auf einem anderen Theorieplateau. Während Schleiermacher die auch in ihrer kirchlichen Gestalt privat grundierte Religion in der bürgerlichen Kultur und Gesellschaft verankert, nimmt Nitzsch die Unterscheidung und Beziehung zwischen allgemeingesellschaftlicher und kirchlicher Christentumspraxis auf der Ebene der Religion selbst vor. Gerade aufgrund dieser Verschiebung des Theorierahmens machte Nitzschs Strukturmodell neuzeitlichen Christentums ein halbes Jahrhundert später in der Praktischen Theologie liberaler Provenienz Karriere. In einer Epoche, in der Pluralisierung zur dominanten Signatur nicht nur der religiösen Welt in ihrer ganzen Spannweite, sondern auch des kirchlich verfassten Christentums geworden war, sah Paul Drews die Aufgabe der Praktischen Theologie darin, „das kirchliche Leben der Gegenwart in allen seinen Verzweigungen, seinen mannigfaltigen Ausgestaltungen und Erscheinungsformen wissenschaftlich zu erfassen und darzustellen“¹⁵.

Mit der gerafften Relektüre von Schleiermacher und Nitzsch sind wir schon in der neuesten Geschichte der Praktischen Theologie angekommen, bei Dietrich Rössler. Auch er nutzt die Formel ‚kirchliches Christentum‘ als Distinktionskategorie, nun allerdings im Rahmen eines modernisierten dreidimensionalen Schemas, der idealtypischen Unterscheidung und Beziehung von privatem, öffentlichem und kirchlichem Christentum. Mit der Erweiterung des Kategorienensembles verbindet sich eine erneute Theoretisierung und eine dadurch ermöglichte Dynamisierung des Modells. Die triadische Struktur neuzeitlichen Christentums ist kein empirischer Sachverhalt, sondern ein theoretisches Kompositionsmuster, das zum Zweck der Theoriebildung in die Praxis eingeschrieben wird. In ihrer praktischen Verifikation lassen sich die unterschiedlichen Gestalttypen neuzeitlicher Christentumspraxis daher auch nicht scharf voneinander trennen: „In allen praktischen Bezügen wird deshalb weniger mit der eindeutigen Repräsentation dieser oder jener Gestalt des neuzeitlichen Christentums zu rechnen sein, als vielmehr mit Übergängen und Überschneidungen.“¹⁶ Meines Erachtens sind die für die Statur des neuzeitlichen Christentums charakteristischen Idealtypen überhaupt nicht anders als auf ihren Grenzen, in den wechselseitigen Beziehungen zwischen privatem, öffentlichem und kirchlichem Christentum wahrzunehmen. Der Zweck der Distinktion liegt also in der Relationierung. Aber um etwas aufeinander beziehen zu können, muß man es gleichzeitig voneinander unterscheiden.

3. Bei diesem Jonglieren mit Theoriefiguren treten nun Probleme verschiedener Tragweite auf. Zunächst, um im Bild des Wissenschaftsjongleurs zu bleiben, ein Gewichtsproblem. Sind die drei Gestalten des neuzeitlichen Christentums als gleich-

wertig zu behandeln oder hebt sich aus der Trias eine Zentralgestalt des neuzeitlichen Christentums heraus? Und wenn ja, welche?

Man braucht wohl keine allzu großen Skrupel haben, wenn man Schleiermacher und Nietzsche unterstellt, dass ihre praktisch-theologischen Inszenierungen der christlichen Lebenswelt vornehmlich der verantwortungsbewussten und effektiven Fortentwicklung des kirchlichen Christentums galten, was natürlich beileibe nicht heißt, dass sie sich nahtlos in die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts immer wieder neu auflebenden Tendenzen zur Verkirklichung der Praktischen Theologie einfügen oder gar darauf abzielen. Gleichwohl gilt bei den Begründern der wissenschaftlichen Praktischen Theologie das kirchliche Christentum als archimedischer Punkt im Gedankenspiel mit den pluriformen Erscheinungsformen des neuzeitlichen Christentums. In Rösslers Modellkonstruktion stellt sich die Gewichtung der drei sowohl eigenständigen als auch miteinander verschränkten Grundgestalten neuzeitlichen Christentums dagegen nicht mehr so eindeutig dar. Die Elastizität des Theoriemodells fordert die Kreativität der Interpreten heraus.

Mit dem Gewichtungsproblem verbindet sich ein zweites, ein Problem der inneren Logik des triadischen Strukturmodells, genauer: der praktischen und theoretischen Komplementarität der drei idealtypischen Gestalten neuzeitlichen Christentums. Die Kategorien ‚privates‘ und ‚öffentliches Christentum‘ eignen sich offenbar weniger zur Bezeichnung von präzise umgrenzten Regionen der neuzeitlichen Christentumskultur als vielmehr zur Charakterisierung von Grundstrukturen, die der modernen Christenumspraxis insgesamt ihren Stempel aufprägen. Entsprechend schwierig stellen sich daher die empirische Erfassung und die theoretische Klassifikation der dem privaten oder dem öffentlichen Christentum zuzurechnenden Phänomene dar. In Rösslers Worten: „Was als privates Christentum im Horizont und auf dem Boden des öffentlichen wie des kirchlichen Christentums daraus sich ergibt, ist keiner objektiven Untersuchung zugänglich“; und: „Das gesellschaftliche oder öffentliche Christentum als Zusammenfassung aller Lebensformen und kultureller Manifestationen, in denen sich die christliche Religion repräsentiert, ist selbstverständlich nicht im entferntesten noch zu kontrollieren oder als Bestand aufzunehmen.“¹⁷

Mit dem kirchlich institutionalisierten Christentum verhält es sich dagegen schon aufgrund seiner neuzeitlichen Entstehungsbedingungen anders. Wird die Religion in der privaten Lebenssphäre zunehmend unsichtbar und diffundiert sie in der öffentlichen Sphäre in die verschiedensten Sektoren des gesellschaftlichen Lebens, so verfestigte sich das kirchliche Christentum im Zuge der Säkularisierung und gewann schließlich die Statur einer empirisch deutlich konturierten Gestalt christlicher Lebenspraxis. In der Reaktion auf die moderngesellschaftlichen Individualisierungs- und Pluralisierungsprozesse „bildete sich ... ein kirchliches Christentum aus, das durch die eigenen und besonderen Ausprägungen der Einstellung und der religiösen Praxis gekennzeichnet ist“¹⁸.

Deckt die Analyse der pluriformen Christentumspraxis die unterschiedliche Statur einerseits des privaten und öffentlichen, andererseits des kirchlichen Christentums auf, so nötigt eine kritische Inspektion des Theoriemodells zu einer genaueren Bestimmung der Funktion, die den Kategorien in dem christentumstheoretischen Modellkonstrukt zukommt. Privates und öffentliches Christentum, vor allem aber die entsprechenden ‚Bewegungsbegriffe‘ der ‚Privatisierung‘ und der ‚Rationalisierung‘ stellen theoretische Operationsformeln dar, abstrakte Interpretationsparameter, mit deren Hilfe die vielfältigen Erscheinungsformen gelebter Religion gedeutet werden. Der Formel ‚kirchliches Christentum‘ kommt im Rahmen der Versuchsanordnung dagegen ein anderer theoretischer Status zu, nämlich der einer Kategorie zur Erfassung von praktisch ausgeformten und theoretisch zu erschließenden Phänomenen. Die vielfältigen Formen des individualisierten, pluralisierten und durchweg synkretistisch verfassten kirchlichen Lebens sind also den empirisch vorfindlichen und deskriptiv erfassbaren Manifestationen neuzeitlichen Christentums zuzurechnen, die ihrerseits mit Hilfe der beiden aus der Grundstruktur der bürgerlichen Gesellschaft abgeleiteten Interpretationsparadigmen gedeutet werden. Oder – wenn Sie mir den simplen Sprachgebrauch zur Verdeutlichung des Gemeinten für einen Augenblick gestatten –: Individualisierung, Pluralisierung, Säkularisierung, Rationalisierung, das alles sind Schimären aus dem Reich der grauen Theorie; das kirchliche Leben aber ist bunte, praktische Wirklichkeit. Dieser Einsicht folgend habe ich mich in meiner Modellkonstruktion des zeitgenössischen Christentums dafür entschieden, das kirchliche Christentum aus dem von Rössler geschmiedeten Kategorienensemble herauszulösen und die vielfältigen sozialen und kulturellen Gestaltungen kirchlich institutionalisierten Christentums dem Bestand von Praxisphänomenen zuzurechnen, denen sich die Theorie mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zuwendet.¹⁹

Die Tragweite dieser Entscheidung lässt sich erst dann richtig einschätzen, wenn man die topographische Skizze des zeitgenössischen Christentums in ihren phänomenologischen Konkretionen wahrnimmt. Stellt die Praktische Theologie die kirchliche Religionspraxis ins Zentrum ihrer Modellkonstruktionen oder verleiht sie dem Kirchenchristentum gar normative Weihen, dann verliert sie nicht nur die real existierenden Verhältnisse aus dem Auge, die für die spätmoderne Christentumskultur signifikanten ‚Zustände‘, um einen Begriff der liberalen Theorie zu gebrauchen; vielmehr begrenzt die ekklesiale Optik auch die Spielräume theoretischer Wahrnehmung und Interpretation; und zwar gerade im Blick auf den theoretisch durchaus nicht leicht zu erfassenden Phänomenbereich des ‚kirchlichen Christentums‘.²⁰

Die weite Welt der kirchlich organisierten Religionskultur lässt sich erst dann in ihrer Fülle wahrnehmen und entfalten, wenn man die kirchliche Betrachtungsperspektive – mit einem Begriff der Husserlschen Phänomenologie – zunächst einmal ‚einklammert‘, um im Zuge detaillierter phänomenologischer Analyse die verwirrende Vielfalt des kirchlichen Lebens zu entdecken, zu deuten und zu verstehen. Im Rahmen einer phänomenologischen Analyse des in die zeitgenössische Religionskultur eingebetteten Kir-

chenchristentums treten dann auch die vielfältigen Querverbindungen zwischen den unterschiedlich konturierten, aber insgesamt von den modern-gesellschaftlichen Fortschrittsprozessen geprägten Frömmigkeitshaltungen und Christentumskulturen heraus. Und zur Einbettung des kirchlichen Christentums in die moderne Kulturwelt lassen sich dann auch die beiden klassischen Entwürfe praktisch-theologischer Christentumstheorie gewinnbringend nutzen. Wenn wir den Spuren Schleiermachers folgen, kommt die privatreligiöse Signatur des kirchlichen Lebens zum Vorschein; unter der Anleitung von Nietzsche treten die vielfältigen Vernetzungen von bürgerlicher Religionskultur und kirchlicher Christenumspraxis an die Oberfläche. Mit einem Satz: Unter den Händen der Individualisierungs-, Säkularisierungs- und Rationalisierungstheoretiker lebt nicht nur die private und öffentliche, sondern ebenso die kirchliche Christentumskultur in ihren facettenreichen Erscheinungsformen auf.

Das kirchliche Leben stellt sich dann nicht als eine vom privaten und öffentlichen Christentum abgegrenzte Provinz neuzeitlichen Christentums, sondern als ein Ensemble unterschiedlich konturierter und vielfältig ineinander verwobener religiöser Lebensformen und kultureller Gestaltungen dar, die zwar in der kirchlich organisierten Religionspraxis, in Gottesdienst- und Gemeindekultur, signifikante Gestalt gewinnen, sich hinsichtlich ihrer Reichweite aber nicht auf das Kirchenchristentum im engeren Sinne beschränken, sondern sich ebenso in der privaten wie in der öffentlichen Lebenssphäre zur Geltung bringen. Im Zuge der Revision des christentumstheoretischen Strukturmodells avanciert das kirchlich institutionalisierte Christentum somit zu einem paradigmatischen Modellfall zeitverbundener Christenumspraxis und zugleich zum Experimentierfeld für phänomenologische Theoriearbeit, in der die konkreten Erscheinungsformen der Religionspraxis akribisch nachgezeichnet und in den umfassenden Horizont der zeitgenössischen Lebenswelt eingezeichnet werden. Am kirchlichen Christentum kann man studieren, nach welchen Gesetzmäßigkeiten die zeitgenössische Christentumskultur aufgebaut ist.

3 Die phänomenologisch-hermeneutische Methodik

1. Das Projekt einer Topographie der zeitgenössischen Christentumskultur kleidet sich in das Gewand einer ‚verstehenden‘ oder – um den vermeintlich präziseren, in Wirklichkeit aber noch vieldeutigeren Begriff zu gebrauchen – einer ‚phänomenologischen‘ Theorie. Wer die Praktische Theologie als verstehende Theorie auffasst, stellt sie nicht von den Füßen auf den Kopf. Er weiß sich vielmehr in guter Gesellschaft. Christentumstheoretisch perspektivierte Konzepte der Praktischen Theologie wiesen schon immer eine deutliche Affinität zu verstehenden Theorien auf. Werfen wir noch einmal einen kurzen Blick auf die Genese der Praktischen Theologie als wissenschaftlicher Theorie, dann entdecken wir, wie sich in der Methodik der praktisch-theologischen Ursprungskonzepte Verstehen und Handeln miteinander verschränken, wie gleichzeitig das Verstehen nicht nur zur Voraussetzung, sondern zu einem integralen Moment des

Handelns erklärt und umgekehrt das praktische Handeln zum Gegenstand theoretischen Verstehens gemacht wird.

2. Für Schleiermacher stand außer Frage, dass die Praktische Theologie Verfahrenstechniken für praktisches Handeln zu entwickeln hat; darin unterscheidet sie sich von den verstehenden Disziplinen, von der philosophischen und der historischen Theologie und natürlich erst recht von der Philosophischen Ethik, der gesellschaftstheoretischen, kulturtheoretischen und religionstheoretischen Prinzipienlehre, mit der die Theologie über die Religionsphilosophie vernetzt ist. Im Interesse ihrer thematischen und methodischen Autonomie grenzt Schleiermacher den Zuständigkeitsbereich der Praktischen Theologie auf geradezu rigorose Weise ein: „Die praktische Theologie will nicht die Aufgaben richtig fassen lehren; sondern indem sie dieses voraussetzt, hat sie es nur zu tun mit der richtigen Verfahrensweise bei der(en) Erledigung“²¹. Dieses praktisch-theologische Minimalprogramm macht aber nur dann Sinn, wenn die verstehenden Disziplinen die von der Praktischen Theologie einzufordernden Leistungen tatsächlich erbringen, oder – wie im Falle Schleiermachers – wenn die unterschiedlichen philosophischen und theologischen Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie und deren Ausarbeitung aus ein und derselben Hand stammen. Wie Schleiermacher in seiner theologischen Enzyklopädie die Praktische Theologie über viele Zwischenglieder an die philosophische Kulturtheorie zurückbindet, so sind seine praktisch-theologischen Vorlesungen überhaupt nur aus dem ständigen Rückgriff auf die vorangegangene verstehende Analyse der Lebenswelt zu begreifen.

Die Verschränkung von theoretischer Erschließung und praktischer Handhabung der Praxis kommt einmal in der für Schleiermacher typischen Wendung des ‚besonnenen‘ Handelns und dann in der Statur der Verfahrenstechniken zur Geltung, die in der praktisch-theologischen Theoriewerkstatt ausgearbeitet werden. Es handelt sich dabei nicht um kasuistische ‚Anweisungen‘ für alle Fälle des pastoralen Berufslebens; sondern um „allgemeine Ausdrücke ..., in denen die Art und Weise ihrer Anwendung auf einzelne Fälle nicht schon mit bestimmt ist“, weshalb „das richtige Handeln in Gemäßheit der Regeln immer noch ein besonderes Talent erfordert“²², nämlich die Kunst, reflexives situatives Verstehen und ebenso reflexiv kontrolliertes Handeln miteinander in Einklang zu bringen. Betrachtet man die detaillierten Ausführungen in Schleiermachers praktisch-theologischen Vorlesungen, beispielsweise zur Theorie der religiösen Rede, dann werden dort nicht rhetorische Kunstkniffe vorgeführt; vielmehr wird die Kunst der Kanzelrhetorik durch deren subtile verstehende Analyse in Szene gesetzt. Noch deutlicher tritt die für avancierte praktisch-theologische Theoriebildung charakteristische Überblendung von Handeln und Verstehen beispielsweise in der modernen Seelsorgepraxis zutage, wo das Verstehen im direkten Sinne als Handlungsakt begriffen und die sinner-schließende Verstehenshandlung an das hermeneutische Talent der ‚Empathie‘ zurückgebunden wird. Seelsorgepraxis ist somit selbst ein bestimmter Typus verstehender Theorie.

Bricht man aber Schleiermachers Begrenzung der praktisch-theologischen Theoriearbeit auf die Entwicklung von Verfahrenstechniken auf, platziert man die Praktische Theologie also gleichermaßen im Gebiet der theoretischen Analyse wie in der Sphäre des praktischen Handelns und verschiebt man dann im Zusammenspiel von Verstehen und Handeln den Akzent auch noch auf die verstehende Erschließung der Praxis, dann stellt sich freilich die Frage, ob eine derart perspektivierte Wissenschaftsdisziplin überhaupt noch mit Schleiermachers Verständnis der Praktischen Theologie in Einklang zu bringen ist. Eine verstehende Theorie des zeitgenössischen Christentums nimmt sich eher als eine Neuauflage der von Schleiermacher projektierten und der neuesten Christentumsgeschichte zugeordneten ‚Statistik‘ aus. Die „kirchliche Statistik“ im Sinne Schleiermachers vermittelt eine umfassende „Kenntnis des gesellschaftlichen Zustandes in allen verschiedenen Teilen der christlichen Kirche“, wobei im Auge zu behalten ist, dass Schleiermacher mit dem Terminus ‚Kirche‘ die sozial organisierte Religion in ihrem ganzen Umfang bezeichnet, weshalb es zum einen „eigentlich in der Kirche, wie sie ganz Gemeinschaft ist, nichts zu erkennen gibt, was nicht ein Teil ihres gesellschaftlichen Zustandes wäre“²³, und weshalb zum anderen die kirchliche Statistik „einer Ausführung ins Unendliche fähig“²⁴ ist, ein Tatbestand, der den praktisch-theologischen Christentumstheoretiker beflügelt, seinen Verleger und erst recht seine Leser dagegen zur Verzweiflung bringen kann.

Wollte man den von mir vorgelegten Entwurf einer verstehenden Theorie des zeitgenössischen Christentums als eine erweiterte Version von Schleiermachers Statistik ansehen, so hätte ich dagegen nichts einzuwenden. Die Praktische Theologie wäre dann das sozial- und kulturtheoretische Pendant einer neuartigen und erst noch zu entwerfenden Dogmatik, einer verstehenden Theorie der zeitgenössischen christlichen Vorstellungswelt. Diese Spur haben Ernst Troeltsch und dessen Interpret, Christian Albrecht²⁵, weiterverfolgt.

Die Linie der verstehenden Praktischen Theologie setzt sich über Nitzschs Christentumstheorie und Drews' praktisch-theologisches Reformprogramm bis in die Gegenwart fort. Nitzsch baut seine mehrperspektivisch angelegte Theoriekonstruktion auf den Interdependenzen zwischen Prinzipien, Erscheinungsformen und Verfahrensweisen des kirchlichen Lebens auf. Indem er die christliche Religionspraxis in ihren unterschiedlichen sozialen Horizonten aufsucht, „im Hause, im Volke, in der Welt“²⁶, und gleichzeitig die mannigfaltigen „kirchlichen Lebensfunctionen“ aus der „Geschichte der kirchlichen Veränderung“²⁷ zum Verstehen bringt, verzahnt er empirische Gegenwartsanalyse und historische Rekonstruktion miteinander. Drews' Konzept einer verstehenden Praktischen Theologie bindet die ‚religiöse Volkskunde‘ und die ‚evangelische Kirchenkunde‘, also die ‚Statistik‘ in Schleiermachers Sinn, in die Praktische Theologie ein.

Martin Schian schließlich, um die praktisch-theologische Ahnenreihe zu Ende zu bringen, entfaltet seine Praktische Theologie im Zusammenspiel von „geschichtliche(m) Verständnis der kirchlichen Praxis“, „möglichst genaue(r) Kenntnis des kirchlichen Lebens der Gegenwart“ und „kirchliche(m) Handeln“²⁸. Er war es auch, der den Vor-

wurf, die vornehmlich rekonstruktiven Theorien verlören die pastorale Handlungspraxis aus dem Auge, mit dem Hinweis auf die professionelle Statur des modernen Pfarrerberufs und die entsprechend komplexe Struktur des pastoralen Berufswissens entkräftete: „Der Pfarrer gleicht eben nicht dem Maurer, den man anlernt, wie er Stein zu Stein fügen soll, vielmehr dem Baumeister, der sein Werk von grundsätzlichen Erwägungen aus zu einem geschlossenen Ganzen gestalten will.“²⁹ Besser lässt sich auch die Aufgabe des praktisch-theologischen Theoretikers nicht umschreiben. Die Praktische Theologie – so lautet die *conclusio*, von Dietrich Rössler formuliert – „ist eine Theorie. Sie dient dem Wissen. Sie dient dem Können insofern, als das Wissen dessen Grundlage bildet. Die Praktische Theologie hat Kenntnisse, Einsichten und Urteile zum Inhalt. Sie begründet also nicht von sich aus und durch sich bereits bestimmte Handlungsweisen. Sie begründet vielmehr die Urteilsfähigkeit“³⁰ – als stünde Friedrich Schleiermacher am Katheder.

3. Begründung der praktisch-theologischen Urteilsfähigkeit durch verstehende Theorie – das ist eine klare Umschreibung der Aufgabe, die die gleichermaßen von wissenschaftlichem Theoriegeist beflügelten wie von religiösem Praxisinteresse inspirierten praktischen TheologInnen zu lösen haben. Versucht man allerdings, die verstehende Praktische Theologie mit der phänomenologischen Methodik zu verknüpfen, dann verlässt man das wegsame Gelände praktisch-theologischer Christentumstheorie und gerät in ein kaum zu entwirrendes Dickicht, um nicht zu sagen: in eine von Irrlichtern durchsetzte Moorlandschaft. Die praktisch-theologische Theorietradition liegt einigermaßen klar vor Augen. Die Theoriegeschichte der Phänomenologie von den Vorläufern Edmund Husserls bis zur ‚Neuen Phänomenologie‘ von Hermann Schmitz zu rekonstruieren, stellt dagegen eine Sisyphusarbeit dar, die im Rahmen meines Zeitbudgets aus zwei Gründen nicht zu leisten ist.

Zum einen hat der Begriff der ‚Phänomenologie‘ im Laufe seiner Ausformung zu einer „prägenden Denkfigur“ – um Bernhard Waldenfels³¹ zu zitieren – seine begriffliche Unschärfe nicht verloren, sondern im Zuge seiner pluriformen wissenschaftlichen Nutzung gerade an Vieldeutigkeit hinzugewonnen. Die Gründe dafür liegen in der Konstitution der phänomenologischen Methodik selbst. Husserl begriff seinen neuartigen Entwurf einer Erkenntnis- und Subjektivitätstheorie nicht als ein in sich geschlossenes philosophisches System, sondern als eine den kompakten Weltanschauungslehren seiner Zeit kontradiktorisch gegenübergestellte ‚Arbeitsphilosophie‘. Ebenso bezeichnet die mittlerweile in der Praktischen Theologie heimisch gewordene phänomenologische Arbeitsweise weniger eine exakte Methodik, sondern eher einen theoretischen ‚Gestus‘, eine ‚Einstellung‘ des Theoretikers, eine ‚Denkweise‘ und einen ‚Forschungsstil‘, um die Vokabeln zu gebrauchen, mit denen Wolf-Eckart Failing und Hans-Günter Heimbrock³² ihr praktisch-theologisches Konzept charakterisieren. Dementsprechend nimmt sich die mit einem pathetisch angereicherten Wissenschaftsethos unterfütterte phänomenologische Theorieszene bis heute eher als eine einigermaßen diffuse ‚Bewe-

gung', denn als ein klar strukturiertes Netzwerk analoger, in unterschiedlichen Wissensschaftsgebieten durchdeklinierter Methodenkonstrukte aus.

Aber auch, wenn man der phänomenologischen Theorietradition dadurch auf die Spur zu kommen sucht, dass man das Geflecht der inkommensurablen Theoriestränge aufzudröseln beginnt, verirrt man sich allzu leicht in Interpretationen von Interpretationen und kommt nur mit großem Aufwand zu einer transparenten Rekonstruktion der ebenso von der Philosophie und den Kultur- und Sozialwissenschaften verwendeten wie von der Systematischen und der Praktischen Theologie genutzten Programmkategorie. Erst indem die vielfältigen Vernetzungen zwischen den philosophischen, psychologischen und ethnologischen, den kulturtheoretischen und wissenssoziologischen Ausprägungen der phänomenologischen Arbeitsform aufgedeckt würden, könnte man sich einen einigermaßen zutreffenden Eindruck von den Leistungen und von den Problemen der phänomenologischen Methodik verschaffen.

Vollends durchsichtig würde das methodische Verfahren verstehender Praktischer Theologie schließlich erst, wenn das Zusammenspiel von hermeneutischen und phänomenologischen Komponenten der Theoriebildung aufgedeckt würde. Wilhelm Gräß hat die methodologische Grundstruktur ‚hermeneutischer Phänomenologie‘ im Rückgriff auf Max Weber, Ernst Cassirer, Susanne Langer und Clifford Geertz herausgearbeitet und mit dem Programm ‚Praktische Theologie als Kulturhermeneutik‘ eine Spur gelegt, die sich auf vielfältige Weise mit dem von mir eingeschlagenen Weg kreuzt.³³ Eberhard Hauschildt hat Schleiermacher am Reißbrett über die andere Schulter geschaut und von ihm belehrt die Verknüpfungen von hermeneutischer und phänomenologischer Dimension in der rekonstruktiven Praktischen Theologie markiert.³⁴

Um dem Bedürfnis nach einer wissenschaftstheoretischen und wissenschaftshistorischen Verankerung des praktisch-theologischen Theorieprojekts in der phänomenologischen Reflexionstradition wenigstens andeutungsweise Genüge zu tun, versuche ich gleichwohl, in der gebotenen Kürze einen dünnen theoriegeschichtlichen Faden zu knüpfen. Dazu müssen wir die akademische Uhr um 100 Jahre zurückstellen, in jene zukunftssträchtige Epoche, in der Volker Drehsen die Neukonstitution der Praktischen Theologie als einer christentumstheoretisch fundierten und in das moderne Wissenschaftssystem eingebundenen Theorie verortete. Die praktischen Theologen verbinden mit dieser Ära die großen Namen ihrer ‚liberalen‘ Vorfahren, die systematischen Theologen vor allem das vielschichtige Werk von Ernst Troeltsch, die Soziologen Max Webers ‚Grundriß der verstehenden Soziologie‘, die Geisteswissenschaftler Wilhelm Diltheys Grundlegung der Hermeneutik und die Philosophen Edmund Husserls phänomenologischen Entwurf einer ‚nach-metaphysische(n), naturwissenschaftsunabhängige(n) Theorie der Subjektivität‘.³⁵

Was die durch vielfältige berufliche und persönliche Beziehungen untereinander verbundenen Repräsentanten der verschiedenen Wissenschaftsgebiete eint, ist die allseits diagnostizierte Krise der europäischen Kultur und das daraus abgeleitete Postulat einer

Neubegründung der modernen Wissenschaften im Zuge einer prinzipiellen Neuformierung der Kulturtheorie und der Gesellschaftstheorie, zusammengehalten durch einen neuartigen Begriff von Philosophie. Husserl, von Hermann Lübbe als ‚Moses des Philosophenvolks‘ titulierte, führte seine Zunft in einen neuen „Stil“ des Philosophierens ein, in dem sich „die sauerste Kleinarbeit phänomenologischer Analysen mit der immer wiederholten Beschwörung des Endziels“³⁶ verbindet, der „Befreiung des Blicks für die Lebenswelt und ihr Subjekt aus den Fesseln des scientistischen Objektivismus“ und der „Erforschung dieses Subjekts und seiner Welt in deskriptiver, phänomenologischer Analytik“³⁷. Nichts anderes meint der noch immer nicht verhallte Weckruf der Phänomenologen: ‚Zurück zu den Sachen selbst!‘

Die Schüler von Husserl, um deren Namen auch gleich ins Spiel zu bringen, Martin Heidegger und Alfred Schütz, haben die Entwicklungslinie der phänomenologischen Wirklichkeitserschließung auf jeweils originäre Weise weiterverfolgt, den philosophischen Entwurf ihres Lehrers, zumal sein Spätwerk, in unterschiedlichen Interpretationen fortgeschrieben und eine Umformung der Husserlschen Bewußtseinsphilosophie zu einer phänomenologischen, einerseits philosophisch, andererseits soziologisch ausgeformten Lebensweltanalyse vorgenommen. Nach Heideggers Urteil „verkennt Husserl mit der These von der Transmundanität des absoluten Ich die unentrinnbare Faktizität des In-der-Welt-Seins“³⁸. Er setzt deshalb an die Stelle des intentionalen Bewußtseins bei Husserl das menschliche ‚Dasein‘, die ‚Durchschnittlichkeit‘ des alltäglichen Lebens im gebrauchenden Umgang mit dem ‚Zuhandenen‘, das aus seinem ‚Bewandniszusammenhang‘ zu verstehen ist.

Im Rahmen dieser transformierten phänomenologischen Methodik rekonstruiert Alfred Schütz den ‚sinnhaften Aufbau der sozialen Welt‘, in der Absicht, damit die verstehende Soziologie Max Webers wissenschaftstheoretisch zu fundieren. Ganz im Geiste Husserls und in Anlehnung an das methodische Verfahren von Weber, der „durch immer neue Deskriptionen und Typisierungen zu den Kategorien“³⁹ gelangt, formuliert Schütz sein Programm einer verstehenden Soziologie: „Diese Welt der sozialen Tatsachen selbst unvoreingenommen zu erfassen, in rechtschaffener logischer Begriffsarbeit zu ordnen und das so gewonnene Material mit den Mitteln exakter Analyse zu verarbeiten, muß unter allen Umständen die vornehmste Aufgabe jeder Betrachtung der Sozialwelt bleiben, die für sich den Titel der Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt.“⁴⁰ Aber während Weber den „Sinnzusammenhang, in welchen die wissenschaftliche Deutungsweise diese Welt einzuordnen unternimmt“, aus der „ordnenden Betrachtung“ gewinnt, geht Schütz auf die Ebene des „lebendigen Erlebens“ zurück, um die Sinnstrukturen der Lebenswelt aus dieser selbst zu erschließen⁴¹. „So ist allen Sozialwissenschaften ein Material vorgegeben, das die Eigenart besitzt, bereits in einer vorwissenschaftlichen Stufe jene Elemente des Sinns und Verstehens zu enthalten, welche innerhalb der deutenden Wissenschaft selbst mit dem Anspruch auf kategoriale Geltung mehr oder minder explizit auftreten.“⁴²

Die Aufgabe phänomenologischer Theoriebildung besteht demnach „zunächst und vor allem“ in der „Beschreibung der Sinndeutungs- und Sinnsetzungsvorgänge, welche die in der Sozialwelt Lebenden vollziehen“; die phänomenologische „Deskription kann eine empirische oder eidetische sein, sie kann Individuelles oder Typisches zum Gegenstand nehmen, sie kann an konkreten Situationen der mundanen Sozialität oder in einem hohen Allgemeinheitsgrad durchgeführt werden.“ Die verstehende Theorie der Lebenswelt geht aber nicht in der detailgenauen Wahrnehmung lebensweltlicher Phänomene und Sinnstrukturen auf. Sie will vielmehr darüber hinaus „mit den so gewonnenen Deutungsschemata an eben jene Kulturobjekte herantreten, die sich in den Sinnsetzungs- und -deutungsvorgängen in der sozialen Welt konstituierten, und diese Kulturobjekte durch Rückfrage nach dem sie konstituierenden Sinn ‚verstehen‘.“⁴³ Besteht das „Ziel“ phänomenologischer Analyse auch darin, die „verworrenen“ Sinnstrukturen „des täglichen Lebens durch Aufhellung und Durchleuchtung zur expliziten Klarheit zu bringen“, so ist gleichwohl zwischen Lebenspraxis und Lebenswelttheorie zu unterscheiden. „Leben und Denken ist eben zweierlei und die Wissenschaft bleibt eine Angelegenheit des Denkens auch dort, wo ihr Thema das Leben, etwa das Leben in der Sozialwelt ist.“⁴⁴

Ich belasse es bei dieser Zitatcollage aus dem ‚sinnhaften Aufbau der sozialen Welt‘ von Alfred Schütz und kopiere die wichtigsten Merkmale des phänomenologischen Verfahrens schlaglichtartig auf die in meinem Theorieentwurf eingehend vorgestellte Methodik phänomenologischer Praktischer Theologie in dem von mir gemeinten Sinne⁴⁵. Die phänomenologisch perspektivierte Praktische Theologie verfährt „prinzipiell induktiv“⁴⁶. Sie fokussiert ihr Erkenntnisinteresse auf bestimmte und begrenzte Phänomene und sucht die pluriformen Erscheinungsformen des zeitgenössischen Christentums in ihrer jeweiligen Eigenart zu erfassen. In der akribischen Nachzeichnung der verschiedenartigsten religiösen Phänomene – beispielsweise des Feierabendmahls oder der feministischen Liturgien, des religiösen Körperkultes oder des Bibliodramas, der säkularreligiösen Jugendweihe oder der virtuellen Trauerkultur – tritt die originäre Signatur charakteristisch ausgeformter Manifestationen zeitgenössischer Christentumspraxis heraus.

Die phänomenologisch orientierte Praktische Theologie begnügt sich aber nicht mit der minuziösen Konturierung bestimmter religiöser Erscheinungen, sondern sucht im Interesse einer umfassenden Analyse der zeitgenössischen Christentumskultur die pluriformen Phänomene in die lebensweltlichen Handlungs- und Erlebnishorizonte einzuzeichnen, aus denen sich ihr Sinn erschließt. In einem mehrstufigen analytischen Verfahren lassen sich zunächst verschiedene, in spezifischen soziokulturellen Kontexten verankerte, aber lebenspraktisch miteinander vernetzte Gestalten gelebter Religion voneinander unterscheiden und einander zuordnen, beispielsweise die Religion des Kindes oder die Familienreligion, das Gemeindechristentum oder das Kirchentagschristentum, die Schulreligion oder auch die berufsspezifischen religiösen Einstellungen und Praktiken von PfarrerInnen und ReligionslehrerInnen. Die deutlich umgrenzten, sich aber vielfältig überschneidenden partiellen Religionskulturen verknüpfen sich auf komplexe

Weise mit individuell ausgeformten Frömmigkeitsstilen, beispielsweise mit der diakonischen Wohltätigkeitsreligion oder der ästhetischen Kunstfrömmigkeit, mit der pantheistischen Naturreligiosität oder der von außerchristlichen Traditionen beeinflussten Meditationsfrömmigkeit, mit politischen, pazifistisch oder ökologisch grundierten Frömmigkeitstypen, mit der facettenreichen feministischen Spiritualität oder mit ökumenisch akzentuierten Frömmigkeitsgestalten, etwa mit der eucharistischen Spiritualität.

Die in verschiedenartigen sozialkulturellen Milieus beheimateten religiösen Teilkulturen und die von unterschiedlichen individuellen Optionen geprägten Frömmigkeitsstile sind ihrerseits wieder in Religionskulturen größerer Reichweite eingebettet, beispielsweise in die protestantische Bildungsreligion oder in das volkskirchliche Festtags- und Kasualienchristentum. In einer nochmals erweiterten Beobachtungsperspektive lassen sich schließlich umgreifende Horizonte religiöser Lebenspraxis umreißen, beispielsweise die allgemeingesellschaftlich verankerte Zivilreligion oder die in neuerer Zeit eingehend untersuchte ‚Medienreligion‘. Treten die Wechselwirkungen zwischen Christentum und Moderne auch auf allen Stufen des phänomenologischen Verfahrens zutage, so verhindert die Fokussierung des Erkenntnisinteresses auf den Phänomenreichtum und die Grundstrukturen der zeitgenössischen Christentumskultur die Auflösung der Praktischen Theologie in eine allgemeine Religions-, Kultur- oder Gesellschaftstheorie.

Die Aufgabe ‚phänomenologischer‘ Christentumstheorie besteht demnach zum einen in der detailgenauen Nachzeichnung religiöser Phänomene, zum anderen in der Ausarbeitung eines wissenschaftlichen Instrumentariums zur theoretischen Interpretation der pluralen zeitgenössischen Religionskultur und zum dritten im Entwurf eines mehrdimensionalen Ordnungsschemas, in dem die verschiedenartigen Erscheinungsformen christlicher Lebenspraxis einander zugeordnet und die unterschiedlichen theoretischen Deutungsmuster gelebter Religion miteinander vernetzt werden.

Stellt die experimentelle Werkstattarbeit des praktischen Theologen auch ein komplexes wissenschaftliches Unternehmen dar, so gilt ihr Interesse gleichwohl nicht in erster Linie dem Fortschritt der modernen Wissenschaftskultur. Die originäre Leistung praktisch-theologischer Konzeptionen – und dies gilt auch für die ‚phänomenologische‘ Theorieoption – kommt vielmehr erst in deren praktischer Zweckbestimmung zur Geltung. Die theoretische Rekonstruktion christlicher Lebenspraxis zielt durchweg auf die ‚besonnene‘, verantwortungsbewusste wie effiziente Fortentwicklung der christlichen Religionspraxis ab. Sich von der weit verzweigten und sich kontinuierlich wandelnden Welt des Christentums ein Bild zu machen, das ist die Aufgabe aller, denen die Zukunft des Christentums am Herzen liegt, insbesondere aber der praktizierenden und der künftigen PfarrerInnen und ReligionslehrerInnen. Die christentumstheoretisch fundierte und phänomenologisch perspektivierte Topographie des zeitgenössischen Christentums möchte ihnen die Welt erschließen, in der sie arbeiten und leben und für deren Fortentwicklung sie sich in ihrem kreativen Handeln und Denken engagieren.

Anmerkungen

- ¹ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 31968, 582-613, 589.
- ² Dietrich Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 21994, 89ff.
- ³ Wolfgang Steck: Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Köln 2000.
- ⁴ Vgl. Wolfgang Steck: Blick in die praktisch-theologische Theorie Werkstatt, in: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hgg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen/Basel 2001, 70-89.
- ⁵ Volker Drehsen: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, Gütersloh 1988.
- ⁶ Friedrich Schleiermacher: Brouillon zur Ethik 1805/06, in: ders.: Werke, Bd. 2, hg. u. eingel. v. Otto Braun, Leipzig 21927/1967, 75-239, 120.
- ⁷ Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, auf Grund d. 2. Aufl. u. krit. Prüfung d. Textes neu hg. u. mit Einl., Erläut. und Reg. versehen v. Martin Redeker, Berlin u.a. 71960, 44.
- ⁸ Friedrich Schleiermacher: Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, hg. von L. Jonas, Berlin 1843, Beilagen 24.
- ⁹ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube 15.
- ¹⁰ Wolfgang Steck: Der evangelische Geistliche. Schleiermachers Begründung des religiösen Berufs, in: Kurt-Victor Selge (Hg.): Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984, Bd. 2, Berlin/New York 1985, 717-770, 759ff.
- ¹¹ Friedrich Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850, 201.
- ¹² Carl Immanuel Nitzsch: Praktische Theologie, Bd. 1, Bonn 1847, 13.
- ¹³ Ebd. 14.
- ¹⁴ Detlef Pollack: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 57-85.
- ¹⁵ Paul Drews: Dogmatik oder religiöse Psychologie?, in: ZThK 8 (1898), 134-151, 145.
- ¹⁶ D. Rössler, Grundriß 71.
- ¹⁷ Ebd. 93.
- ¹⁸ Ebd. 92.
- ¹⁹ W. Steck, Praktische Theologie 85ff.
- ²⁰ Vgl. Wolfgang Steck: ‚Kirchliches Christentum‘. Problemgehalte einer praktisch-theologischen Reflexionskategorie, in: Karl F. Grimmer (Hg.): Theologie im Plural. Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Kirche – Ökumene – Ethik. Joachim Track zum 60. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2001, 169-190.
- ²¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1830), hg. v. H. Scholz, Leipzig 31910/Darmstadt 1993, § 260.
- ²² Ebd. § 265.
- ²³ Ebd. § 195.
- ²⁴ Ebd. § 242.
- ²⁵ Christian Albrecht: „Wissenschaft fürs Christentum“. Zur enzyklopädischen Leistungsfähigkeit der Christentumstheorie – am Beispiel des Verhältnisses von Dogmatik und Praktischer Theologie, in: ders./Friedemann Voigt (Hgg.): Vermittlungstheologie als Christentumstheorie, Hannover 2001, 195-222.
- ²⁶ C. I. Nitzsch, Praktische Theologie I, 137.
- ²⁷ Ebd. 352f.
- ²⁸ Martin Schian, Grundriß der Praktischen Theologie, Gießen 1922, 2.
- ²⁹ Ebd. V.
- ³⁰ D. Rössler, Grundriß 1.
- ³¹ Bernhard Waldenfels, Einführung in die Phänomenologie, München 1992, 9.
- ³² Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock: Ausblick. Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungstheorie und zurück, in: dies.: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, 1998, 275-294, 293; Hans-Günter Heimbrock: Alltag, Außeralltäglichkeit, kreative Wahrnehmung, in: Christoph Bizer/Jochen Cornelius-Bundschuh/Hans-Martin Gutmann (Hgg.): Theologisches geschenkt. Festschrift für Manfred Josuttis, 1996, 85-92, 87.
- ³³ Wilhelm Gräßl: Praktische Theologie als religiöse Kulturhermeneutik. Eine deutende Theorie gegenwärtig gelebter Religion, in: Eberhard Hauschildt/Martin Laube/Ursula Roth (Hgg.): Praktische Theologie als

Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension, Rheinbach 2000, 86-110.

Eberhard Hauschild: (Re-) Konstruieren. Mit Schleiermacher am Reißbrett, ebd. 344-361.

Hermann Lübbe: Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls, in: NZStTh 2 (1960), 300-319, 305.

Ebd.

Ebd. 310.

Klaus Held: Art. Lebenswelt, TRE 20, 1990, 594-600, 598.

Ebd. 13.

Ebd. 12.

Ebd. 17f.

Ebd. 18.

Ebd. 348f.

Ebd. 339.

W. Steck, Praktische Theologie 33ff.

Günter Meckenstock: Einführung: Phänomenologische Dogmatik, in: Wilfried Härle/Reiner Preul (Hgg.): Phänomenologie. Über den Gegenstandsbezug der Dogmatik, Marburger Jahrbuch Theologie VI, 1994, 1-10, 5.