

# Religion in der Praktischen Theologie?

## Thesen zu einer prophetisch-kritischen Theologie des Heiligen<sup>1</sup>

### I.

Am Thema der Religion kommt heute keiner mehr vorbei. Schon Agar nicht in der Praktischen Theologie. Spätestens seit dem 11. September 2001 nämlich ist das Religiöse wieder zu einem globalen Megathema geworden – und zwar in jeder nur denkbaren Dichte seiner Form: vom „harten“ Fundamentalismus bis hin zur „Weichform“ der Esoterik. Die Praktische Theologie insgesamt beginnt dieses Phänomen in seiner ganzen Tiefe und Breite gerade erst wahrzunehmen. Es geht um eine „Wiederkehr“ der Religion in das kollektive Bewusstsein des Westens, die zwar nicht jede einzelne Alltagswelt bis ins Letzte durchdringt, auf der heute aber dennoch eine immense politische Spannung liegt. Religion gilt auch hierzulande nicht mehr nur als eine Privatsache, sondern längst auch wieder als eine Staatsaffäre. Die Religionspolitik unserer Tage macht weltweit eine neue postsäkulare Ordnung der Dinge sichtbar, in welcher der europäische „Sonderweg“ (H. Lehmann) einer Einhegung von Religion aufgrund erwiesener Friedensunfähigkeit mittlerweile nicht nur aus US-amerikanischer Perspektive vergleichsweise alt aussieht. Unsere „alteuropäische“ religionspolitische Ordnung mit ihrer Trennung von Öffentlichem und Privatem, die mit einer Politisierung des Öffentlichen bei einer gleichzeitigen Privatisierung des Religiösen einhergeht, ist ein Sonderfall der Menschheitsgeschichte – und zwar nicht nur in diachroner, sondern auch in synchroner Hinsicht.

### II.

Die säkulare Verbannung von Religion aus der Öffentlichkeit in die Nische des Privaten scheint inzwischen an ein Ende gekommen zu sein. Der berühmte 68er-Slogan, demzufolge alles Private politisch sei, hat längst auch in unseren Breiten das Privateste überhaupt erfasst: die Religion. Es ist eine markante Ironie der Geschichte, dass diese alte

---

1 Dieser Beitrag ist eine fortgeschriebene Kurzfassung von Thesen, die ich verschiedentlich an anderer Stelle bereits in ausführlicherer Form und mit entsprechenden Literaturhinweisen versehen vorgelegt habe (siehe <http://www.kath-theol.uni-tuebingen.de/Lehrstuehle/PraktischeTheologie/bauer/index.html>).

Maxime der Studentenrevolte heute durch so verschiedenartige religiöse Persönlichkeiten wie Papst Benedikt XVI. im Christentum oder Ayatollah Chamenei im Islam repräsentiert wird, die eine bei aller Differenz strukturell vergleichbare Politische Theologie der Befreiung von der westlichen Diktatur des Relativismus vertreten: Rom trifft Teheran trifft Jerusalem trifft New Delhi...? Diese nichterklärte „Weltallianz“ deprivatisierter bzw. repolitisierteter Religion ist ein relativ neues Zeichen unserer Zeit, das Michel Foucault bereits während der Islamischen Revolution im Iran erkannt hatte. Auch die westliche Moderne hat ein „Außen“, so der aufmerksame Franzose, und die überlieferten Religionen zeichnen wieder „Figuren der Spiritualität auf den Boden des Politischen“ (M. Foucault) ein.

### III.

Diese vielschichtige Entwicklung ist das Ergebnis eines höchst komplexen historischen Prozesses, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzte (K. Armstrong) und in allen großen Weltreligionen zu einer strukturanalogen „Theologie der Befreiung“ (J. Casanova) führte. Betrachtet man zum Beispiel als christlicher Theologe entsprechende theologische Entwicklungen im vorrevolutionären Iran (vgl. H. Halm), so hat man den Eindruck, in ein religiöses Paralleluniversum inklusive schiitischer „Arbeiterpriester“, „Befreiungstheologen“ und Basisgruppen zu blicken. Eine nur auf den ersten Blick überraschende interreligiöse Strukturparallele, die mit der Forderung des II. Vatikanums zu tun hat, das Christentum dürfe sich nicht auf eine Erfüllung der Sonntagspflicht beschränken, sondern müsse vielmehr auch den gesamten „profanen“ Alltag des Christen durchdringen (Gaudium et spes 43). Die „desakralisierende“ (M.-D. Chenu) Entgrenzungsdynamik dieses Konzils war in der römisch-katholischen Kirche nicht zuletzt von der Christlichen Arbeiterjugend ausgegangen, die auch die spätere Theologie der Befreiung in Lateinamerika prägte (Stichwort: Sehen-Urteilen-Handeln).

### IV.

Unter dem Zeichen der universalen „Königsherrschaft Christi“ (Papst Pius XI.) wollte man im Kontext der Katholischen Aktion seit den 1920er Jahren nun nicht mehr nur den Bereich des kirchlich Sakralen, sondern auch denjenigen des weltlich Profanen heiligen – und somit jener modernen „Verkirklichung des Christentums“ (F.-X. Kaufmann) entgegenwirken, die zur unmittelbaren Vorgeschichte dieser Dynamik gehört. Seit dem mittelalterlichen Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst waren Sakrum und Profanum immer weiter auseinander getreten, und im Verlauf dieses sich sukzessive ausdifferenzierenden Weltprozesses der Moderne wurde das Zerbrechen der überkommenen „christentümlichen“ (P. Zulehner) Allianz

von Thron und Altar in zunehmendem Maße manifest. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass sich das Innen der Kirche mit Beginn der Neuzeit immer mehr sakralisierte, während sich deren Außen zunehmend profanierte – bis das ausgehende 20. Jahrhundert schließlich zu der genannten „Reprofanierung“ der Kirche (Stichwort: „Selbstsäkularisierung“ des Christentums) bzw. „Resakralisierung“ der Welt (Stichwort: *Homo sacer* als „nomos“ der Moderne) führte.

## V.

Innerhalb des gegenwärtigen Spektrums der deutschsprachigen katholischen Praktischen Theologie ist das Religionsthema bisher vor allem durch eine „prophetisch-kritische Strömung“ (O. Fuchs; R. Bucher) in einem dezidiert theologischen Sinn aufgegriffen worden. Vorwiegend empirisch-deskriptiv arbeitende Fachvertreter konzentrieren sich meist auf eine dichte Beschreibung des Phänomens, während eher pastoral-praktisch ausgerichtete Praktische Theologen es aufgrund ihrer kirchlichen Binnenperspektive häufig gar nicht wahrnehmen. Angesichts dieser aktuellen Diskurslage, deren Wahrnehmung selbst wiederum durch den Horizont der eigenen Perspektive begrenzt ist, scheint innerhalb der praktisch-theologischen Gesamtmethode des Sehens, Urteilens und Handelns derzeit vor allem eine Intensivierung historisch-systematischer Urteilskraft nötig zu sein. In unserer heutigen postsäkularen Konstellation von Religion und Politik könnte es hierbei weiterhelfen, die Religionswissenschaft zu einer neuen und bevorzugten humanwissenschaftlichen Gesprächspartnerin der Praktischen Theologie zu machen. Deren grundlegende begriffliche Unterscheidung von Sakralem und Profanem (vgl. M. Eliade, R. Caillois) ist aufzugreifen, zugleich aber im Horizont einer prophetisch-kritischen Religionstheologie des Heiligen auch zu überschreiten. Die Religionswissenschaft hat hierbei selbstverständlich nicht mehr die Funktion einer ergebenen „Magd“, die der Theologie die Fackel voraus- oder die Schleppe hinterherträgt, sondern vielmehr einer gleichberechtigten, theologisch nicht verzweckbaren Diskurspartnerin auf gleicher Augenhöhe.

## VI.

Das Erkenntnisinteresse einer solchen Praktischen Theologie ist kein rein religionshermeneutisches (W. Gräß), sondern vielmehr ein religionskritisches (H.-G. Schöttler). Es versteht Religion nicht nur als das „Schöne, Gute und Wahre“ bürgerlicher Alltagswelten, sondern vielmehr als eine potentiell gefährliche Lebensmacht, in deren Unterscheidung von Sakralem (= *fanum*) und Profanem (= *pro-fanum*) schon allein etymologisch die Gefahr des „Fana-tismus“ sitzt. Eine entsprechend religionskri-

tisch ausgerichtete Praktische Theologie muss jenseits einer salonbürgerlich naiven „Unschuldsvermutung“ (H.-J. Sander) in Sachen Religion ansetzen. Gegen religionshermeneutische Differenzverwischungen aller Couleur muss sie sich für eine theologische Urteilskraft im ursprünglichen Wortsinn von „Kritik“ (griech. *kriain* = unterscheiden, beurteilen) stark machen. Dabei kann sie in dreifacher Weise auf die alte scholastische Kunst des Unterscheidens zurückgreifen: Gott und Religion sind genauso wenig dasselbe wie Religion und Glaube oder Heiliges und Sakrales. Personal gewendet und mit exemplarischen Namen versehen, braucht es hierzu thomastische Theologen „kirchlicher Profanität“ wie M.-D. Chenu genauso wie nietzschesche Philosophen „weltlicher Sakralität“ wie G. Bataille. Was momentan ansteht, ist eine diesen Notwendigkeiten entsprechende grundsätzliche Klärung des praktisch-theologischen Status der Religionswissenschaft.

## VII.

Gott und Religion sind nicht dasselbe. Als erwiesener „Spätling der Religionsgeschichte“ (G. van der Leeuw) ist der Gott der Bibel eine Größe von Religion, geht aber bei weitem nicht darin auf. Die „Wiederkehr Gottes“ und das „Comeback des Religiösen“ (S. Huntington) sind nicht von vornherein dasselbe. Und nicht selten gilt sogar: Religionskritik ist Gotteszeugnis. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat dies erkannt und unterscheidet dementsprechend zwischen Gott und den Götzen. Eine theologische Unterscheidung, die auch im Alltagsfeld der religiösen Differenzen unserer spätmodernen Gesellschaft relevant ist. Dort sind auf die kirchenerweckten 1950er Jahren (Stichwort: „Kirche ja – Milieu nein“) die Jesusbewegten 1970er Jahre (Stichwort: „Jesus ja – Kirche nein“) gefolgt und schließlich die religionsfreundlichen 1990er Jahre (Stichwort: „Religion ja – Gott nein“). Deren „religionsfreundliche Gottlosigkeit“ (J. B. Metz) offenbart einen „verworfenen Teil“ (G. Bataille) heutiger Religionsdiskurse: Religion ist en vogue, die Gestalt des biblischen Gottes jedoch bleibt vage.

## VIII.

Glaube und Religion sind nicht dasselbe. Thomas von Aquin zufolge ist Glaube eine göttliche Tugend, während die Religion eine Angelegenheit menschlicher Pflichten Gott gegenüber darstellt. Angesichts der „politischen Religion“ (E. Voegelin) des Nationalsozialismus gab es auch in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts unterschiedliche Differenzierungsversuche in ähnliche Richtung: Offenbarung und Religion (K. Barth) bzw. Religion und Christentum (D. Bonhoeffer) sind nicht dasselbe (vgl. katholischerseits G. Thils und Th. Ruster). Dem christlichen

Glauben ist, so der französische Dominikanertheologe M.-D. Chenu, ein Grundzug der „Kritik des Sakralen“ zu Eigen, der die Welt zu „desakralisieren und sie von ihren Göttern und Dämonen zu reinigen“ anstrebt: „Der Glaube lässt dem Menschen seine Welthaftigkeit, während die Religion einen Messerschnitt zwischen das Profane und das Sakrale setzt.“ M.-D. Chenu zufolge muss sich der christliche Glaube zugleich aber auch stets geschichtlich konkret in Religion inkarnieren. In diesem Sinne wäre eine Modifikation der häufig zitierten Unterscheidung von „Pastoral- und Religionsgemeinschaft“ (H.-J. Sander) notwendig. Die beiden Kategorien „Pastoral“ und „Religion“ liegen nämlich nicht auf derselben begrifflichen Ebene. Vielmehr ist es die umfassende Gesamtpastoral einer Kirche des Konzils, in der diese als historisch „inkarnierte“ Glaubensgemeinschaft in einer Religionsgemeinschaft subsistiert. Die entsprechende Unterscheidung wäre demzufolge Glaubens- und Religionsgemeinschaft.

## IX.

Das Heilige und das Sakrale sind nicht dasselbe. Das haben bereits spätmoderne Intellektuelle wie É. Benveniste, E. Lévinas und J. Derrida erkannt. Was im Deutschen meist unterschiedslos mit „heilig“ übersetzt wird, heißt im Lateinischen „*sacer*“ bzw. „*sanctus*“ oder im Englischen „*sacred*“ bzw. „*saint*“. Die deutsche Sprache kennt diese Differenzierung nicht und muss sich mit dem Fremdwort „sakral“ behelfen, um sie zum Ausdruck zu bringen. Beim Begriff des Heiligen im Sinne von „*sanctus*“ bzw. „*saint*“ jedoch kann das Deutsche weiterhelfen. Dort ist das „Heilige“ nämlich etymologisch an das Adjektiv „heil“ gebunden, was soviel wie „ganz, gesund und unversehrt“ bedeutet. Der biblische Gott als der Heilige schlechthin steht für umfassendes Heil. Und Heil ist, wo ich ganz sein darf. Dies schafft Identität in den Differenzen meines Lebens. Ich darf mit mir selbst identisch sein: im Sakralen genauso wie auch im Profanen. Die theologische Rede vom universalen Heilwillen Gottes kann somit zu einer zeitgemäßen, weil differenztauglichen Spiritualität verhelfen – zu einer inkarnatorischen Geisteshaltung, die nicht außerhalb oder oberhalb religiöser Erfahrung zu haben ist, sondern nur in ihr und durch sie hindurch.

## X.

Generell gesprochen: Religion schafft Orientierung, weil sie die Banalitäten unseres Alltags durch ein bewusstes Setzen von Unterscheidungen unterbricht – und „Unterbrechung“ ist schließlich die „kürzeste Definition von Religion“ (J. B. Metz). Das Kirchenjahr zum Beispiel bietet eine entsprechende Alternative zur Kontrastlosigkeit heutiger Alltagswelten. Man denke nur an den Lichterglanz der Weihnacht oder den Wüstencharakter der Fastenzeit, den Weihrauch von Ostern oder die Prozessionen von

Fronleichnam. Auch hier geht es im Kleinen um jene Unterscheidung von Sakralem und Profanem, auf der im Großen inzwischen eine so große religionspolitische Spannung liegt. Möglicherweise erweist sich Praktische Theologie erst dann, wenn sie in prophetisch-kritisch verantworteter Weise mitten in diese Kontraste hineinführt, auch selbst wieder als ein Diskurs unter Spannung, der noch immer zu elektrisieren vermag.

## XI.

Etwas abstrakter formuliert: Religion funktioniert in letzter Konsequenz nach einer Grammatik sakralisierender Teilungspraktiken, die sich auf eine „einschließende Ausschließung“ (G. Agamben) Gottes beziehen. Auf eine Ausschließung des Heiligen aus der Ordnung des Profanen, die es wiederum in die Immanenz des Sakralen hinein einschließt. Glaube hingegen funktioniert nach einer Grammatik heiligender Ganzheitspraktiken, die sich auf eine „ausschließende Einschließung“ Gottes beziehen. Auf eine Einschließung der Differenz von Sakralem und Profanem im Heiligen, welche dieses als etwas Transzendentes ausschließt. Religion des Sakralen bedeutet demnach Teilung und Ausschluss, christlicher Glaube an das Heilige jedoch Ganzheit und Einschluss. Die religiöse Gestalt des *Homo sacer* ist als Extrem des heutzutage Normalen eben kein *Homo sanctus* – man führe sich nur einmal die einer bestimmten, historisch gewachsenen Sakralordnung geschuldete Existenz der „Unberührbaren“ im hinduistischen Kastenwesen vor Augen. Derartige „Sakralisierungen“ des Menschen im Doppelsinn des Wortes „*sacer*“ (= sakral, verflucht) rufen eine „desakralisierende“ Praktische Theologie auf den Plan, die für eine „Sanktifizierung“ des *Homo sacer* eintritt und im Zeichen des *Homo sanctus* die unteilbare Würde aller Menschen offenbart.

## XII.

Dieser komplexe Zusammenhang lässt sich anhand zweier liturgischer Praktiken des Christentums veranschaulichen: Weihe und Segen. Etwas zu weihen heißt, es aus der Ordnung des Profanen herauszunehmen und mit einem Tabu des Sakralen zu belegen. Etwas zu segnen bedeutet, es jenseits der Differenz von Sakralem und Profanem in einen Horizont universalen Heils zu stellen. Kurz gesagt: Weihe schließt aus, Segen schließt ein. Während sich in der Weihe sakralisierende Teilungspraktiken bündeln, stellt der Segen den gesamten Alltag unter eine Verheißung heilvoller Ganzheit. So weiht zum Beispiel die römisch-katholische Kirche in der Regel nur zölibatär lebende Männer zu Priestern, segnet aber Osterspeisen, Wohnräume und sogar Motorräder. Paradoxe religiöse Gestalten wie die französischen Arbeiterpriester verkörpern sakrale Lebensformen eines Heiligen *im* Profanen, das im Sinne des II.

Vatikanums eher auf eine heiligende Assoziierung von Kirche und Welt als auf deren sakrale Dissoziierung zielt. Im exemplarischen Kleinformat dieses Praxisbeispiels personalisiert sich eine entsprechende christliche Theologie des Glaubens an das Heilige: Gott ist zwar „heilig, nicht aber im eigentlichen Sinne sakral“ (M.-D. Chenu), denn sein umfassender Heilswille erfasst auch das Profane.

### **XIII.**

Theologische Meisterdenker des 20. Jahrhunderts wie K. Rahner, H. U. von Balthasar, Y. Congar oder E. Schillebeeckx kennen diese Perspektive, aber es war vor allem M.-D. Chenu, der auf theologisch weiterführende Weise damit gearbeitet hat – und zwar aus der spezifischen Differenz seiner Theologie einer legitimen Autonomie des Weltlichen (Stichwort: Thomas von Aquin) und seiner Pastoral einer profanen Heiligkeit des Kirchlichen (Stichwort: Arbeiterpriester) heraus: „Um die Welt zu heiligen, braucht man sie nicht sakral zu machen. Wenn das Profane auf die Seite des Sakralen tritt, dann hört es auf, profan zu sein. Das Profane aber, das heilig wird, bleibt profan.“ (M.-D. Chenu). Das Heilige umfasst, durchdringt und verwandelt Sakrales wie Profanes – und zwar in Richtung auf Heil. Dogmatische Traktate wie Schöpfungstheologie, Gnadentheologie und Eschatologie erlangen auf diese Weise über das Archiv theologischer Diskurse hinaus neue Generativität auf dem Feld pastoraler Praktiken – eine potentiell kreative Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern, welche die Theologie insgesamt zu einem grundsätzlichen Ortswechsel herausfordert.

### **XIV.**

Dieser theologische Ortswechsel führt zurück auf das Feld religiöser Alltagspraktiken „in der Welt von heute“ (*Gaudium et spes*). Dort stehen mit Esoterik und Fundamentalismus zwei unterschiedliche Wege des Umgangs mit der bleibenden Orientierungsmacht von Religion zur Verfügung, die beide mit der Setzung sakraler Differenzen zu tun haben. Banalisierung durch Esoterik negiert sie, Fanatisierung durch Fundamentalismus dehnt sie ins Extrem. Die wesentliche Kunst religiösen Lebens von heute – und damit auch ihrer praktisch-theologischen Diskursivierung im Horizont einer religionskritischen Theologie des Heiligen – besteht darum in einer gleichermaßen nichtbanalen wie unfanatischen Kultivierung von Religion. Diese erfordert das persönliche Zeugnis einer „unfanatische Radikalisierung“ (O. Fuchs), das sich weder auf einen liberalen Diskursbeitrag noch auf fundamentale Diskursverweigerung reduzieren lässt. Die „entbanalisierende Kraft“ (R. Bucher) der Religion ist zwar lebensnotwendig, steht aber auch permanent unter eschatologischer

Spannung. Einen Zusammenfall aller Gegensätze gibt es nur in Gott.

## XV.

Praktische Theologie könnte sich vor diesem Hintergrund als eine „Schwellenkunde“ (H. Luther) begreifen, welche die religiösen Übergänge unserer Alltagswelt in der kreativen Differenz von Diskursarchiven und Praxisfeldern bearbeitet. Sie müsste sich dann in besonderem Maße für zeitgenössische „rites des passages“ (A. van Gennep) und damit verbundene „liminale“ (V. Turner) Zustände interessieren. Hierzu wäre es hilfreich, die strukturelle Grundform des Übergangs genauer zu betrachten. Dabei können ritualtheoretische Gedankenfiguren in den Blick genommen werden, wie sie Victor Turner im Kontext des christlichen Pilgerwesens entwickelt hat. Der Pilger ist eine exemplarische religiöse Zukunftsgestalt (D. Hervieu-Léger), die sich auf beide konstitutive Grunddimensionen von Religion bezieht: das Sakrale genauso wie das Profane. Denn jede Wallfahrt geht von einem profanen Ort aus und endet an einem sakralen. Der breite Streifen des Übergangs zwischen beiden ist für die Praktische Theologie von besonderem Interesse. Er ist von religiösen Passageriten flankiert, die den Pilgernden in der Schwellenphase seines Übergangs vom Profanen zum Sakralen unterstützen. Praktische Theologie könnte sich in diesem Zusammenhang als eine diskursive Hüterin des Heiligen erweisen, die an der Schwelle von Sakralem und Profanem steht und von diesem Grenzort aus das Mysterium Gottes und des Menschen offen hält – und im Gegensatz zu mancher „science fiction“ (M. de Certeau) religionswissenschaftlicher Objektivität um die kontingenzerzeugende Perspektivität ihres eigenen Standortes weiß.