

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

123. Jahrgang Heft 2 Juni 2026

Meike J. Röhrig

Threni und Unheilsprophetie –
eine Verhältnisbestimmung

Benedikt Melters

Der Gott im Unterschied

Jörg Hübner

»Bleibt der Erde treu!«

Antje Roggenkamp / Hartmut von Sass

Praxeo-Theologie

Ruth Conrad

Im Angesicht der Macht



Mohr Siebeck

Zeitschrift für Theologie und Kirche

123. Jahrgang (2026), Heft 2

Herausgegeben von Martin Laube (s. Redaktionsadresse, *v.i.S.d.P.*)

in Gemeinschaft mit Knut Backhaus, Ruth Conrad, Elisabeth Gräb-Schmidt, Thomas Kaufmann, Annette Kurschus, Hartmut Leppin, Gesche Linde, Reinhard Müller, Thomas Schlag, Heike Springhart und Christiane Zimmermann

Redaktionelle Betreuung/Kontakt: Hannah Piefkowski (Lehrstuhl für Systematische/Reformierte Theologie [Hausbriefkasten 22], Theologische Fakultät der Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen, E-Mail: hannah.piefkowski@theologie.uni-goettingen.de)

Hinweise für Autoren: Informationen zur Manuskripteinreichung, den dabei zu übertragenden und den beim Autor verbleibenden Rechten sowie formale Hinweise zur Manuskriptgestaltung finden Sie unter www.mohrsiebeck.com/zthk in der Rubrik »Manuskripte«.

Erscheinungsweise: Pro Jahr erscheint ein Band zu je 4 Hefen.

Abonnements: Informationen zu Abonnements finden Sie unter www.mohrsiebeck.com/zthk in der Rubrik »Abonnement«. Bei Fragen zum Bezug der Zeitschrift wenden Sie sich bitte an journals@mohrsiebeck.com.

Onlinezugang: Im Abonnement für Institutionen und Privatpersonen ist der freie Zugang zum Online-Volltext auf der Verlagswebsite enthalten. Nähere Informationen zur Registrierung und den besonderen Anforderungen für institutionelle Nutzer finden Sie unter: www.mohrsiebeck.com/elektronische-publikationen.

© 2026 Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Tübingen. Die Zeitschrift einschließlich aller ihrer Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Vervielfältigung und Verbreitung in gedruckter oder elektronischer Form, die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen sowie die Übersetzung. Anfragen hierzu richten Sie bitte an rights@mohrsiebeck.com.

Verlag: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Postfach 2040, 72010 Tübingen, www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com

Anzeigenservice: Tilman Gaebler, Postfach 113, 72403 Bisingen. Telefon (07476) 3405, tilman.gaebler@t-online.de. *V.i.S.d.P.:* Kendra Mäschke, Mohr Siebeck (maeschke@mohrsiebeck.com).

Satz und Druck: Laupp & Göbel, Gomaringen

Gedruckt auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier

ISSN 0044-3549 (Gedruckte Ausgabe) eISSN 1868-7377 (Online-Ausgabe)

Printed in Germany

Praxeo-Theologie

(Mehr als) ein methodischer Vorschlag

von

ANTJE ROGGENKAMP und HARTMUT VON SASS

»Es gibt daher, wie man gesagt hat,
nichts Praktischeres als eine gute Theorie.«¹
Niklas Luhmann

1. Intro: Das Praktische einer guten Theorie

»Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« – über diesen ›Gemeinspruch‹ verfasste Immanuel Kant im Jahr 1793 eine kleine polemische Schrift.² In ihr geht es im Wesentlichen darum, diesen Spruch einer mehrteiligen Kritik zu unterziehen. Das ist gar nicht überraschend; denn es gibt kaum einen Denker, auf dessen Werk jener Gemeinspruch oder gemeine Spruch besser zuzutreffen scheint. Kant sah das offenbar anders. Er meinte, über die ›richtige‹ Theorie zu verfügen, deren Anwendung nicht nur möglich, sondern sogar geboten sei.

Zwar hat dieses intellektuelle Selbstbewusstsein längst Risse bekommen, die Frage aber, die hier so treffend, ja mit Witz zum Ausdruck gebracht ist, hat Kants Antwort auf sie überdauert. Theorie und Praxis – welche Seite genießt den Primat? Handelt es sich hier überhaupt um eine glückliche Alternative?³

Die Rede vom *practical turn* hat auf diese Problemstellung reagiert und ist längst fester Bestandteil der Geisteswissenschaften geworden.⁴ Was aber könnte

¹ N. LUHMANN, Die Grenzen der Verwaltung, hg. von J. F. K. SCHMIDT und CH. GESIGNORA, 2021, 7.

² Vgl. I. KANT, Über den Gemeinspruch. Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793; in: DEKS., Werke in sechs Bänden, Bd. 6, hg. von W. WEISCHEDEL, 2011, 125–172).

³ Vgl. G. PICHT, Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie (ZEE 8, 1964, 321–342); auch N. LUHMANN, Die Kunst der Gesellschaft, 1995, 404f mit der Vermutung, ›vor‹ der Differenz von Theorie und Praxis stand jene von *ars* und *scientia*.

⁴ Dazu unter anderem J.-A. DICKMANN / F. ELIAS / F.-E. FOCKEN, Praxeologie (in: TH. MEIER / M. R. OTT / R. SAUER [Hg.], Materiale Textkulturen. Konzepte – Materialien – Praktiken [Materiale Textkulturen 1], 2015, 135–146).

das für unser Fach heute bedeuten? Was heißt es also, die ›praktische Wende‹ theologisch nicht nur nach- und mitzuvollziehen, sondern auch selbst zu gestalten?⁵ Unser Vorschlag, den es im Folgenden auszubuchstabieren gilt, hat durchaus etwas Experimentelles. Er lautet so, wie es der Titel ankündigt: Theologie solle sich selbst als Praxeo-Theologie verstehen! Sie habe sich als Theorie religiöser Praktiken zu entwickeln. Ihr Gegenstandsbereich ist der Glaube als Praxis, sodass sie in all ihren Lehrstücken und Handlungsfeldern der Entstehung, der Erhaltung, aber auch dem Fragwürdigwerden dieser Praxis nachdenkt.

Die vor allem aus der Soziologie⁶ sowie der Ethnomethodologie⁷ stammende, in der Humangeographie⁸ sowie in den Literaturwissenschaften⁹ erprobte Praxeologie wird also auf theologisches Terrain gebracht, um den ›Gegenstand‹ der Theologie systematisch konkreter zu bestimmen, Grundprobleme praktisch-theologischer Art auf produktive Weise zu adressieren und schließlich beide Antwortareale enger und wohl auch kontrovers miteinander ins Gespräch zu bringen.

Die theologische Brisanz dieses zunächst methodischen Vorschlags mag deutlich sein: Die Relation zwischen repetitiven und darin zeitlich und räumlich variierbaren sowie in ihnen emergierenden Praktiken und dem, worum es in ihnen geht – womöglich selbst ein performatives Ereignis! –, wäre erneut und neu zu verstehen. Daraus ergibt sich unsere dreiteilige Fragestellung:

Erstens: Könnte eine sich als Praxeologie des Glaubens verstehende Dogmatik die noch immer, wenn auch latent, leitende Dualität von spätliberalen und offenbarungstheologischen Ansätzen unterlaufen, indem nicht mehr vom humanen bzw. divinen Subjekt ausgegangen wird, sondern von den praktischen Arrangements, in denen beide ›Subjekte‹ zusammenkommen?

Zweitens: Wäre eine sich im Rahmen eines derart als Praxeologie des Glaubens verstandenen Ansatzes situierende Religionspädagogik und Praktische Theologie in der Lage, die Spannung zwischen Subjektorientierung und postko-

⁵ Eine ›praktische Wende‹ in der Theologie ist an sich alles andere als neu; dazu U. SCHMIDT, *Practice and theology. Topic in dialogue with history* (in: K. H. JOHANSEN / U. SCHMIDT [Hg.], *Practice, Practice Theory and Theology. Scandinavian and German Perspectives* [PThW 28], 2022, 11–34), 16.

⁶ Für eine empirische Ausrichtung neuerer Praxeologie vgl. F. SCHÄFER / A. DANIEL / F. HILLEBRANDT (Hg.), *Methoden einer Soziologie der Praxis (Sozialtheorie)*, 2015; darin insbesondere die Beiträge von A. BRAKE und S. BARK.

⁷ Vgl. R. BOHNSACK, *Praxeologische Wissenssoziologie*, 2017.

⁸ Dazu S. SCHÄFER / J. EVERTS (Hg.), *Handbuch Praktiken und Raum. Humangeographie nach dem Practice Turn (Sozial- und Kulturgeographie 28)*, 2019.

⁹ Vgl. St. MARTUS, *Wandernde Praktiken »after theory«? Praxeologische Perspektiven auf »Literatur/Wissenschaft«* (IASL 40, 2015, 177–195).

lonialem, Machtförmiges dekonstruierendem Ansatz¹⁰ so zu überwinden, dass eine Praxeologie des Glaubens als ein theologisch reflektierbares und emotional affizierbares Gestaltungsangebot des Glaubens in den Fokus rückt?

Drittens: Verhilft eine theologische Praxeologie dazu, methodische Reduktionismen alternativer Ansätze insbesondere in der Praktischen Theologie produktiv zu umgehen, indem der Umgang mit Religion bzw. den Vollzügen des Glaubens (das ›bzw.‹ markiert eine Verlegenheit und ein Problem) innerhalb eines praxeologischen Rahmens – gleichsam ›zwischen‹ Gesellschaft oder Institution und Gemeinschaft oder Individuum – zum Thema werden?

Sogleich ist zurückzufragen, wie diese drei Komplexe konkret zusammenhängen könnten. Mehr noch mag sich die Frage aufdrängen, ob selbst ein vielversprechendes Programm nicht überfordert wird, wenn derartige Erwartungen an die Praxeologie herangetragen werden. Zudem stellt ›die‹ Praxeologie keinen monolithischen Block dar, bedenkt man, dass sie längst so weit etabliert ist, dass neben den internen Differenzierungen auch ihre Grenzen und theoriebedingten Limitationen zu bedenken sind.

Aus dem programmatischen Anspruch, der selbstkritisch bleibt, ergibt sich der Aufbau unserer skizzenhaften, aber der Intention nach (sich) öffnenden Überlegungen. Zunächst wird an die kritische Absicht der Praxeologie gegenüber ihren methodologischen Alternativen erinnert, wobei der Fokus auf das, was etwas schillernd ›Praxis‹ genannt wird, alles andere als ›ökumenisch‹ und also integrativ gemeint war. Das Bemühen, andere Methodologien abzulösen, ist später auch in der Praxistheorie einer Erweiterung des Methodenpluralismus sowie dezidiert und explizit integrativen Ansätzen gewichen. Genau diese Entwicklung nehmen wir als grundlegende Bewegung auf, indem zunächst zu klären ist, worin das Anliegen der Praxeologie konkret besteht und wodurch sich der Fokus auf Praktiken samt deren Relationen untereinander auszeichnet (2.). Sodann sind die Erwägungen auf die Theologie anzuwenden und zugleich ist zurückzufragen, was dieser Transfer womöglich umgekehrt für die Praxeologie bedeuten mag. Dabei konzentrieren wir uns auf die dogmatische sowie praktisch-theologische Analyse von drei exemplarischen Praktiken: Es wird um den ambivalenten Umgang mit dem Kreuz Christi gehen, um das Predigen als ein Sich-Positionieren für die Gemeinde sowie um das Beten im Angesicht des Leids (3.).

Die Herausforderung liegt im Versuch, genauer zu ermitteln, was sich grundlegend verändern könnte, sobald praxeologische Prämissen nicht länger metho-

¹⁰ Im Rahmen von Religionspädagogik wird der Ansatz bislang für die Unterrichtsforschung diskutiert, so sollen (exkludierende) Praktiken im Religionsunterricht selbstreflexiv erfasst und analysiert werden. Vgl. B. GRÜMME, Praxeologie. Eine religionspädagogische Selbstaufklärung, 2021, 26f. 365f.

dologisch domestiziert, sondern der Glaube an Gott als *mehrgliedrige Relation* selbst neu zu denken ist. Jenseits bloßer Terminologie oder methodischer Rekalibrierung könnte eine Praxeo-Theologie auch und gerade die Einladung zu ontologischen Revisionen im Blick auf den Gegenstand der Theologie enthalten. Derart weitreichende Ambitionen lassen sich im vorliegenden Rahmen kaum einlösen, wohl aber an ganz konkreten Problemstellungen unserer Fächer plausibilisieren. Dadurch wird die simple Gegenüberstellung von Theorie und Praxis weitaus komplexeren Zuordnungen den Platz überlassen, gibt es doch nichts Praktischeres als eine gute Theorie (4.).

2. Zur (Pro-)Grammatik der Praxeologie

Praxeologie wird häufig als eine bestimmte ›Methode‹ präsentiert, die Korrekturen an alternativen Zugängen dadurch vornimmt, dass der sonstige Subjekt- bzw. Strukturbezug durch einen deskriptiven Fokus auf Praktiken ersetzt wird. Betrachtet man es soziologisch, kommt man in der Tat kaum um die Beantwortung der Frage herum, welche Facette der zu untersuchenden Wirklichkeit – die Kandidaten sind zahlreich: Personen, Handlungen, Netzwerke, Strukturen, Gemeinschaften – man zum Ausgangspunkt erklärt. Im Kontrast dazu auf Praktiken zu setzen, ist insofern kaum selbstevident, verbleibt aber auch nicht im rein Methodischen.¹¹ Denn mit einer Hinwendung zu praktischen Arrangements und deren Nexus ergibt sich nicht nur ein neuer Fokus auf die Wirklichkeit, es wird auch ein eigener ›Denkstil‹¹² aufgerufen, der in der Tradition beschreibender und insofern metaphysikkritischer Sozialphilosophie steht. Wenn wir uns nun knapp der Praxeologie und ihren Praktiken zuwenden, mag deutlich werden, dass Beschreibungen normative Ansprüche genauso wenig ausschließen, wie eine Reserve gegenüber ›der‹ ›Metaphysik‹ system(at)ische Anliegen untergräbt.

¹¹ Siehe TH. R. SCHATZKI, Introduction: practice theory (in: DERS. / K. K. CETINA / E. VON SAVIGNY [Hg.], *The Practice Turn in Contemporary Theory*, 2001, 1–14), 10.

¹² Zu einem Konzept des ›Denkstils‹, das große Affinitäten zur Praxeologie aufweist, siehe L. FLECK, Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Mit einer Einleitung (stw 312), hg. von L. SCHÄFER und TH. SCHNELLE, ¹⁰2015, 54f. 110. 130; dazu B. E. BABICH, From Fleck's Denkstil to Kuhn's paradigm. Conceptual schemes and incommensurability (*International Studies in the Philosophy of Science* 17, 2003, 75–92), 81.

2.1. Die praxeologische Alternative

Man kann einen Ansatz etwas besser verstehen, wenn klar ist, worauf eine Position kritisch reagiert. Und so ist auch die frühe Praxeologie in ihren soziologischen und kulturwissenschaftlichen Varianten dezidiert als Abgrenzung von subjekt- und handlungsbasierten Theoremen einerseits und (post-)strukturalistischen Ansätzen andererseits formuliert worden. Aus dieser doppelten Demarkation ergibt sich die – aus der Theologie bestens vertraute – Suche nach einer »Figur des Dritten«¹³. Solche Figurationen leben von der delikaten Spannung zwischen Integration und Überbietung. In den Worten des Soziologen Andreas Reckwitz liest sich die Verortung der Praxeologie wie folgt:

»Der ›Ort‹ des Sozialen ist damit nicht der (kollektive) ›Geist‹ und auch nicht ein Konglomerat von Texten und Symbolen (erst recht nicht ein Konsens von Normen), sondern es sind die ›sozialen Praktiken‹, verstanden als know-how abhängige und von einem praktischen ›Verstehen‹ zusammengehaltene Verhaltensroutinen, deren Wissen einerseits in den Körpern der handelnden Subjekte ›inkorporiert‹ ist, die andererseits regelmäßig die Form von routinisierten Beziehungen zwischen Subjekten und von ihnen ›verwendeten‹ materialen Artefakten annehmen.«¹⁴

Mit verwandten Ansätzen teilt die Praxeologie das Interesse, eingeschliffene, erkenntnistheoretisch fixierte Dualismen von Materialität und Mentalem, von Körperschaften und rein Ideellem zu überwinden. Das bringt mit sich, Praktiken als *interface* zu verstehen, in denen beide ›Substanzen‹ nicht einfach addiert, sondern in ihrer oft impliziten Verkettung sichtbar werden.

Das kann nun präzisiert werden im Blick auf die materiale Ausrichtung, aber auch bezüglich des besagten Stils. Was das Erste anbelangt, geht es um eine Abblendung, ggf. umfassende Dezentrierung des Subjekts. Nicht mehr souverän oder autonom Handelnde, die ihrer Umwelt gegenüberstehen, sind nun primärer Gegenstand der Betrachtung, sondern deren Einbettung in Praktiken, die eingübte Routinen, meist implizite Normen und Codes sowie verkörperte Techniken, enthalten. Ganz gleich, wie weit man die Vorstellung eines materialisierten Geistes oder mental relevanter Artefakte treibt – hier unterscheiden sich Praxeologien teilweise beträchtlich¹⁵ – ist ihnen doch gemeinsam, auf den Voll-

¹³ E. ESSLINGER u. a. (Hg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma* (stw 1971), 2020. Zu einer intensiveren Diskussion vgl. Anm. 84.

¹⁴ A. RECKWITZ, *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive* (ZfS 32, 2003, 282–301), 289; vgl. ferner A. RECKWITZ, *Die Materialisierung der Kultur* (in: F. ELIAS u. a. [Hg.], *Praxeologie. Beiträge zur interdisziplinären Reichweite praxistheoretischer Ansätze in den Geistes- und Sozialwissenschaften* [Materiale Textkulturen 3], 2014, 13–25), 14, 20.

¹⁵ Zum Problem siehe J. FINGERHUT / R. HUFENDIEK / M. WILD, *Einleitung. Was ist Philosophie der Verkörperung?* (in: J. FINGERHUT / R. HUFENDIEK / M. WILD [Hg.],

zugssinn einer Praxis (oder Lebensform als Bündel von Einzelpraktiken) zu setzen. Noch einmal Reckwitz:

»Die praxeologische Perspektive setzt auf diese Weise keinen autonomen ›Menschen‹ als Akteur oder Sinndeuter voraus, sondern betrachtet diesen Akteur umgekehrt als Träger von sozial-kulturellen Praktiken, in denen er eine bestimmte Akteurs- und Subjektposition erhält. Generell motiviert der analytische Fokus auf Praktiken als scheinbar selbstverständliche, tatsächlich aber hochkomplexe Kulturtechniken einen quasi-ethnologischen, kulturanthropologischen Blick auf die Sozialwelt.«¹⁶

Praxeologie ist deshalb als ›Detektor‹ von meist implizit bleibenden, oft präreflexiven, aber immer schon in Anspruch genommenen Vollzügen zu verstehen. Sie sucht das ›Vollzügliche‹ des Praktischen nicht ›hinter‹ dem, was wir individuell oder kollektiv tun, sondern gleichsam *in* den veränderbaren, aber halbwegs stabilen Praktiken selbst.¹⁷ Damit sind wir bereits bei den ›denkstilistischen‹ Aspekten der Praxeologie angelangt. Denn Praktiken sind nicht als bloße Oberflächenphänomene zu marginalisieren, um die eigentliche Intention von Akteuren bzw. die nur versteckte Grammatik von angeblich fundierenden Zeichenstrukturen zu ermitteln. Es heißt demgegenüber, ›dichten Beschreibungen‹ des gleichsam vor uns Liegenden den Vorzug zu geben, weil sie alles Relevante bereits enthalten, sodass sich eine Suche nach dem Eigentlichen, das sich ›hinter‹ oder ›jenseits‹ des Beschriebenen befände, erübrigt.¹⁸ Die alte Wendung von der ›Bejahung des gewöhnlichen Lebens‹ (Charles Taylor) erhält hier eine neue Note.

Diesem ›Denkstil‹ kommt demnach etwas Konservatives und Produktives zugleich zu. Denn auf der einen Seite geht es um die habituellen, gewohnheitsmäßigen, in unsere Traditionen eingelassenen Ordnungen, die oft schlicht vorausgesetzt werden, mit der Praxeologie aber sichtbar zu machen sind. Auf der anderen Seite sind Praktiken nicht bloße Beschreibungsgrößen, sondern bringen verändernde Effekte mit sich. In ihnen wird nicht nur selbstzweckhaft gehandelt, sondern auch über die Einzelpraxis hinausgehend produziert. Auf der Mitte

Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte [stw 2060], 2013, 9–102), 9. 64–67; auch J. FINGERHUT / E. SCHÜRMAN, Theorien des Sehens. Zur Einführung, 2024, 93. 109. 114; sowie K. GEISELHART / J. WINKLER / F. DÜNCKMANN, Vom Wissen über das Tun. Praxeologische Ansätze für die Geographie von der Analyse bis zur Kritik (in: S. SCHÄFER / J. EVERTS [Hg.] [s. Anm. 8], 21–75); auch S. KRÄMER, Der Stachel des Digitalen. Geisteswissenschaften und Digital Humanities (stw 2455), 2025, 84f.

¹⁶ A. RECKWITZ, Auf dem Weg zu einer kultursoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus (in: M. WOHLRAB-SAHR [Hg.], Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen, 2010, 179–205), 190; vgl. aaO 186. 194.

¹⁷ Vgl. T. CRESS, Devotion as practice. Doing research on religion with Theodore Schatzki (in: K. H. JOHANSEN / U. SCHMIDT [Hg.] [s. Anm. 5], 209–228), 213.

¹⁸ Dazu klassisch C. GEERTZ, Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur (in: DERS., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme [stw 696], [1987] ¹⁵2015, 7–43), 37. 39.

zwischen diesen intrinsischen (*an und für sich*) und instrumentellen (*um zu ...*) Werten einer Praktik liegt das, was traditionell ihre Performanz genannt werden kann. Praktiken sind also nicht immer zirkulär, auch nicht stets produktiv, sondern in ihren Effekten emergent: Sie bringen – einer Aufführung gleich – etwas hervor, das auf sie bezogen bleibt, ohne darin aufzugehen. Wie wir sehen werden, ist das auch für theologische Belange von großer Relevanz und von noch größerer Brisanz (siehe Abschnitt 3.1.–3.).

In einer vorläufigen Zwischenbilanz kann festgehalten werden, dass Praxistheorien gegenüber strukturalistischen, systemtheoretischen, handlungsorientierten bzw. subjektivistischen Ansätzen drei wesentliche Vorzüge aufweisen: Eine Praxis ist über interne Konfigurationen (etwa routinisierte oder materialisierte Tätigkeiten, sozial geteilte Regeln, Normen, Gewohnheiten) beschreibbar.¹⁹ Dieser Zugriff integriert dabei bislang disparate Ansätze, die auch in der Theologie partiell, wenn auch einzeln rezipiert worden sind (u. a. Materialität und Dispositive, Theorien des Affekts und der Emotionen, Formen des *embodiment*). Schließlich erlaubt der Fokus auf die Praxis eine Neubestimmung von Handlungen und dem, was aus ihnen hervorgeht oder emergiert (vgl. implizites Wissen, Repetition und Differenz, Theorien des Ereignisses, *performance studies*).²⁰

2.2. *Once again: Zum Begriff der Praxis*

Praxistheorien rücken soziale Praktiken, d. h. kollektiv geteilte Formen des Tuns, Arten und Weisen, was man (oder, mit Martin Heidegger, »Man«) tut, also das meist implizite und nur teilweise explizierbare *knowing-how* in den Fokus.²¹ Praktiken sind gekennzeichnet durch zeitliche, korporale und materielle Dimensionen und in diesem Sinne durch ein wiederkehrendes, körperliches Interagieren mit und durch Materialität (*doing...*). Insofern ist die Wendung einer

¹⁹ Dazu vor allem CH. MÖLLERS, Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, 2015, Kapitel 3.

²⁰ Der einstmals kritisch-exklusive Charakter der Praxeologie ist etwa bei Andreas Reckwitz einem eher integrativen Ansatz gewichen, der nun auch für Subjekte, Strukturen, Narrative, Gesellschaften usw. als methodischer Ausgangspunkt Raum schafft; vgl. A. RECKWITZ, Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, 2024, 40; dazu H. VON SASS, Unfrohe Botschaft. Rezension zu »Verlust. Ein Grundproblem der Moderne« von Andreas Reckwitz (Soziopolis 12. 11. 2024; online: <https://www.sozopolis.de/unfrohe-bot-schaft.html> [04. 03. 2026]).

²¹ Dies ist analog zum impliziten Wissen formuliert, das sich ebensowenig vollständig explizieren lässt; so zumindest die Definition bei M. POLANYI, The Tacit Dimension. With a New Foreword by A. SEN, 2009, 20. 23.

›sozialen Praktik‹ genau genommen eine Tautologie, denn Praktiken sind stets gemeinschaftlich geteilte Arrangements. Zugleich kann das soziale Element im Sinne einer Interaktion innerhalb von Praktiken gesondert hervorgehoben werden, wie bei Sally Haslanger:

»Social practices are patterns of learned behavior that enable us (in the primary instances) to coordinate as members of a group in creating, distributing, managing, maintaining, and eliminating a resource (or multiple resources), due to mutual responsiveness to each other's behavior and the resource(s) in question, as interpreted through shared meanings/cultural schemas.«²²

Nun ist jedoch zu berücksichtigen, dass der Praxisbegriff kaum semantisch stabil ist, wenn seine Verwendung in unterschiedlichen Disziplinen betrachtet wird. Das lässt sich an seiner Verwendung in Pädagogik und Praktischer Theologie illustrieren: Während in der pädagogischen Bildungsforschung eine praktiken-theoretische Perspektivierung ›Praxis‹ und ›Praktik‹ analytisch unterscheidet, wird in empirischer Hinsicht wiederum auf deren Zusammenhalt hingewiesen: ›Praxis‹ bezeichnet dann den kontingenten Ablauf aller möglichen Lebenstätigkeiten, während ›Praktik‹ typisierte, historisch und sozial formatierte und somit unterscheidbare Bündel verbaler und nonverbaler Aktivitäten kennzeichnet.²³ Die praktisch-theologische Forschung wiederum macht vor allem auf die zeitliche Dimension von Praktiken aufmerksam, die nach anfänglicher Routinebildung auch Veränderungen hervorbringen kann und ggf. – sofern sie an ein Ende kommt – als Praxis verschwindet.²⁴

Neben diesen ganz unterschiedlichen Akzenten, die mit dem Praxisbegriff verbunden sind, gibt es eine Differenz, die auf strukturelle Fragen und auf das Dual von Analytik und Synthese führt. Entweder also fokussiert man auf separate Praktiken und deren innere Struktur; theologisch könnte es demnach um

²² S. HASLANGER, What is a Social Practice? (Royal Institute of Philosophy Supplement 82, 2018, 231–247), 244.

²³ Dazu TH. ALKEMEYER / N. BUSCHMANN, Befähigen. Praxistheoretische Überlegungen zur Subjektivierung von Mitspielfähigkeit (in: M. RIEGER-LADICH / CH. GRABAU [Hg.], Pierre Bourdieu. Pädagogische Lektüren, 2017, 271–297), 271; vgl. ferner T. LEONHARD, Varianten praxeologischer Perspektiven auf Professionalisierung. Ein Kontrastierungsversuch (in: D. WITTEK u. a. [Hg.], Dokumentarische Professionsforschung. Grundlagentheoretische und empirische Bestimmungen zur Professionalisierung von Lehrpersonen [Dokumentarische Schulforschung], 2025, 89–110), 95.

²⁴ Dazu hält etwa Julia Koll fest: »Immer bewegen sie sich zwischen Routine und Kontinuität einerseits und Veränderung und Unberechenbarkeit andererseits – oder wie Reckwitz es ausdrückt: ›zwischen einer relativen ›Geschlossenheit‹ der Wiederholung und einer relativen ›Offenheit‹ für Misslingen, Neuinterpretation und Konflikthaftigkeit des alltäglichen Vollzugs«. Dazu gehört schließlich auch die Möglichkeit des Verschwindens einer Praxis.« (J. KOLL, Zu den Praktiken selbst! Der Practice Turn und seine Erträge für die Praktische Theologie [MPTh 108, 2019, 66–82], 70).

Praktiken des Gebets, des Bekennens oder des diakonischen sowie karitativen Handelns gehen. Oder aber die Aufmerksamkeit liegt auf den Verflechtungen zwischen den Einzelpraktiken und also auf möglichen Übergängen, Überlappungen und gegenseitigen Beeinflussungen. Es kann auch gemeint sein, dass ein Set an Praktiken ein sogenanntes ›Bündel‹ und damit eine umfassendere Ordnung konstituiert, die häufig als ›Lebensform‹ bezeichnet wird.²⁵ Die Vermutung sei nur angedeutet, dass die Praktische Theologie eine analytische Tendenz hat, während die Dogmatik weniger an Einzelpraktiken, wohl aber an deren synthetischem Zusammenhang interessiert ist.

Jenseits der skizzierten Differenzierungen gilt für praxistheoretische Programme als entscheidende Prämisse, dass mit ihnen die kleinste Einheit der Betrachtung bezeichnet ist. Praktiken können deshalb auch als »Letztelemente«²⁶ bezeichnet werden, was keine fundierende oder rechtfertigende Funktion, sondern eine zunächst methodische Herangehensweise meint. Damit sind bereits zwei negative Abgrenzungen mitgesetzt: Zum einen werden Praktiken anderen Fokussierungen des Wirklichen (Sprachspiele, Begriffsschemata, Diskurse, Paradigmen u. Ä.) vorgezogen; zum anderen gilt die Aufmerksamkeit praktischen Vollzügen und Effekten, sodass Dinge, Objekte und Artefakte nicht ›an sich‹ betrachtet werden, sondern in den Beziehungen, die sie zu Dingen, Menschen und Räumen unterhalten,²⁷ sowie als Module innerhalb strukturierter Tätigkeiten.²⁸

Der Ansatz, Praktiken als ›Letztelemente‹ zu betrachten, teilt sich nochmals auf mindestens vier verschiedene Ebenen auf:

<i>Erstens:</i> eine Praxis als die kleinste Einheit sinnvoller Beschreibung	<i>(methodisch);</i>
<i>Zweitens:</i> eine Praxis als die kleinste Einheit des Gemeinschaftlichen	<i>(sozial);</i>
<i>Drittens:</i> eine Praxis als die kleinste Einheit von Sinn und Verstehen	<i>(hermeneutisch);</i>
<i>Viertens:</i> eine Praxis als die kleinste Einheit von Emergenz	<i>(ontologisch).</i>

Kern herkömmlicher Praxeologie ist die zweite Ebene, nach der das Soziale in keine weiteren autarken Bestandteile gegliedert werden kann.²⁹ Weniger begründungsbedürftig scheint die erste Ebene zu sein, wenn die praxeologische

²⁵ Vgl. R. JAEGGI, Kritik von Lebensformen, (2014) ³2020, 58. 77; ferner TH. SCHATZKI, Materialität und soziales Leben (in: H. KALTHOFF / T. CRESS / T. RÖHL [Hg.], Materialität. Herausforderungen für die Sozial- und Kulturwissenschaften, 2016, 63–86), 77.

²⁶ F. SCHÄFER / A. DANIEL, Zur Notwendigkeit einer praxissoziologischen Methodendiskussion (in: F. SCHÄFER / A. DANIEL / F. HILLEBRANDT [Hg.] [s. Anm. 6], 37–55), 50.

²⁷ Dazu A. ROGGENKAMP, Zur Materialität im Kirchenraum. Annäherungen an eine Praktische Theologie der Dinge (Zeitschrift für Pastoraltheologie 45, 2025, 109–125).

²⁸ Dazu G. AFDAL, From empirical to impure theology. Practice as a strong programme (in: K. H. JOHANSEN / U. SCHMIDT [Hg.] [s. Anm. 5], 75–94), 78.

²⁹ So RECKWITZ, Grundelemente (s. Anm. 14), 290; ferner J.-O. HENRIKSEN, Practice and theologising. Considerations on the relationship between empirical studies and normativity (in: K. H. JOHANSEN / U. SCHMIDT [Hg.] [s. Anm. 5], 95–109).

Methodik nicht verabsolutiert wird. Als anspruchsvoller stellt sich bereits die hermeneutische These dar, zumal etwa Sätze oder die Gesamtheit eines Textes prominente Alternativen zu einer Praktik als gewähltem Aspekt bieten, während Praktiken ihnen gegenüber wiederum den Vorteil aufweisen, nicht nur textlich codiert zu sein, sondern auch Verhalten, Emotionen und Bilder umfassen zu können. Schließlich ist davon die ontologische Ebene zu unterscheiden, die die Relation von Praktiken als Infrastrukturen und dem, was aus ihnen hervorgeht (oder emergiert), betrifft. Die Komplexität dieser vier Ebenen und damit ihre Kritikwürdigkeit nimmt zu, sodass die Emergenz aus Praktiken gesonderte Begründungslasten mit sich bringt, sich aber gerade aus theologischer Perspektive als weiterführend erweisen kann.

2.3. *Eigenschaften unterschiedlicher Praxistypen*

Bislang haben wir Praktiken als undifferenzierte Einheit der Betrachtung vorausgesetzt, doch diese Kondition kann zum Zwecke weiterer und zumindest heuristisch sinnvoller Unterscheidungen aufgegeben werden. Als zentrale Unterscheidungen zwischen Praktiken und Praxistypen bieten sich folgende Abgrenzungen an:

Erstens: Reale und konstruierte Praktiken. Dies betrifft die Alternative zwischen wirklich vorfindlichen und als solche abgrenzbaren Einheiten und solchen Praktiken, die sich erst des beschreibenden Zugriffs verdanken, als Einheit durch die Untersuchung gesetzt werden und relativ zum Zweck jener Untersuchung entsprechend erweitert oder fokussiert werden können.³⁰

Zweitens: Intrinsisch wertvolle und instrumentelle Praktiken. Dies geht auf die aristotelische Tradition zurück, indem zu unterscheiden ist zwischen Praktiken, die um ihrer selbst willen relevant sind ohne ein externes *telos*, und solchen, die sich durch die Hervorbringung und Realisierung von Zwecken auszeichnen, die außerhalb der Praxis liegen.³¹

Drittens: Mikropraktiken und Meta-Praktiken. Hiermit sind unterschiedliche Weisen thematisiert, wie Praktiken als ›Bündel‹ konkret zusammenspielen können. Als ›Mikropraktiken‹³² können solche Module verstanden werden, die

³⁰ Eine parallele Debatte wird im Blick auf Sprachspiele als linguistische Einheiten und als veränderbares wie beschreibungsrelatives Modul geführt; dazu H. VON SASS, Sprachspiele des Glaubens. Eine Studie zur kontemplativen Religionsphilosophie von Dewi Z. Phillips mit ständiger Rücksicht auf Ludwig Wittgenstein (RPT 47), 2010, 96–102.

³¹ Dazu M. LEGER, Praxistheorie (in: M. SONNBERGER / A. BLEICHER / M. GROSS [Hg.], Handbuch Umweltsoziologie, (2011) 2024, 49–62), 54.

³² Zum Begriff siehe ST. MARTUS / C. SPOERHASE, Geistesarbeit. Eine Praxeologie der Geisteswissenschaften (stw 2379), 2022, 67.

zwar prinzipiell separat vorkommen könnten, aber faktisch stets Elemente eines Verbunds von Praktiken sind (wie die Abseitsfälle im Fußball). Meta-Praktiken sind solche, die sich auf den Vollzug anderer Praktiken zumeist im Modus der Reflexion, Kritik oder Revision beziehen (wie Praktiken der Kontrolle und Prüfung).³³

Viertens: Primäre und auxiliärische Praktiken. Es gibt Praktiken, die andere praktische Vollzüge überhaupt erst ermöglichen bzw. dabei helfen, dass diese primären Praktiken weiterbestehen können. So mag von den Praktiken des Versprechens und Verzeihens gesagt werden, dass sie das Handeln mit anderen stabilisieren. Etwas zu versprechen, legt den Handelnden auf ein einklagbares Handeln fest, während das Verzeihen auf eine Verfehlung reagiert, ohne den Täter allein durch jene Tat zu definieren. Erst so kann weitergehandelt werden.³⁴

Nach dieser ausbaufähigen Typologie kommen wir nun knapp zu den zentralen Eigenschaften einer Praxis und damit zum materialen Teil der Praxeologie. Folgende Eigenschaften einer Praxis lassen sich benennen, die die Praktiken näher qualifizieren: Wir sind schon immer *in ihnen*, indem wir Teil von Praktiken sind (man könnte auch etwas doppeldeutig sagen: Sie haben etwas Einnehmendes) – insofern wirken Praktiken *involvierend*. Wir werden sie nur los, indem wir von einer Praxis zur anderen wechseln, nie aber in einen praxis-freien Raum – Praktiken sind in diesem Sinn *unhintergebar*. In sie sind wir derart eingebettet, dass sie oft zu *Routinen* werden und erst als Praktiken sichtbar sind, wenn die Selbstverständlichkeiten jener Vollzüge durch Störungen und Unterbrechungen aufgebrochen werden. Sie gibt es nicht in der Einzahl, das heißt, wenn es eine Praxis gibt, gibt es stets mehr als eine; und es heißt, dass von Praktiken nur gesprochen werden kann, wenn sie *wiederholt* werden können – Praktiken sind also im doppelten Sinn *plural*. In diesen praktischen Arrangements sind wir zusammen mit anderen und anderem: Personen, Tieren, künstlicher Intelligenz, Dingen, Ereignissen, Stimmungen, Atmosphären und Emotionen, Medien, Materialien – Praktiken dezentrieren das Subjekt, indem sie es in konkrete Kontexte einbetten und seinen Geist verkörpern. Ebendies zeigt sich zugleich an den *Formen des Wissens*, das im praktischen Vollzug relevant wird, aber implizit bleibt. Dabei wird Wissen als Konglomerat an materialen Wissensbeständen

³³ Zu überlegen wäre, ob nicht auch von einer Meso-Praxis ausgegangen werden könnte, die sich zwischen einer bestimmten Praxis und ihren Meta-Praktiken gewissermaßen ›quer‹ (und wohl auch queer) einschreibt.

³⁴ Dieses Beispiel – Versprechen und Verzeihen als ›Hilfs-Praktiken – stammt von Hannah Arendt (ohne dass sie von ›auxiliärischen‹ Vollzügen gesprochen hätte); siehe H. ARENDT, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, (1958) ¹¹2013, 33f; vgl. auch CH. SEIBERT, *Versprechen und Verzeihen*. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses (ZThK 109, 2012, 70–95). Es ließe sich auch dafür argumentieren, dass auxiliärische Praktiken eine Unterkategorie von Meta-Praktiken sind.

und modalen Fertigkeiten nicht nur einfach appliziert, sondern dieses Wissen ist selbst integrales Element der Praktiken; wer an ihnen teilnimmt, partizipiert am Wissen, das zu ihnen gehört und hier zugleich erweitert werden kann. Auch dadurch sind sie veränderbar, aber weisen eine gewisse Stabilität auf, sodass sie sich transformieren, aber auch entstehen können und wieder vergehen. Dabei sind einige Praktiken ihrerseits akzeptiert und etabliert, andere unterliegen vehementer Kritik – hier liegt das Potenzial ihrer *Revision* und ihre Kontingenz, ohne beliebig zu sein. Sie spannen einen Raum auf, in dem latenten, häufig expliziten Regeln gefolgt wird, um diese zuweilen souverän zu brechen – in diesem Sinne sind Praktiken durchaus verbindlich, gar *normativ*. Und: Praktiken gibt es nur, wenn in ihnen interagiert wird, sodass sie sofort verschwinden, wenn das Netz der Beziehungen zwischen den Akteuren zum Erliegen kommt – sie sind also wesentlich *performativ*; ›hinter‹ ihnen gibt es nichts, was nicht schon in ihnen seinen Auftritt hätte.³⁵ Wir haben es also mit folgenden Kennzeichen zu tun: Involvierung, Routinisierung, Unhintergebarkeit, Pluralität, Materialität, Wissen, Kontingenz, Normativität, Performanz.³⁶

Bislang haben wir gegen die terminologischen Gepflogenheiten ›Praxis‹ und ›Praktik‹ weitgehend synonym verwendet. Um diese Gleichsetzung wieder aufzuheben, gibt es unterschiedliche Angebote begrifflicher Ordnung, denen allen fast notwendigerweise etwas Künstliches anhaftet. Das wird auch bei unserem Vorschlag, die hier relevanten Konzepte ins Verhältnis zu setzen, kaum anders sein können: Als *Praxis* sind einzelne Handlungsvollzüge (wie etwa das Gebet, der Gesang, das Bekennen, das liturgische Feiern) im Blick. Als *Praktik* können die einzelnen Vollzüge einer jeweiligen Praxis bestimmt werden, die durch die Eigenschaften oder modalen Bestimmungen näher präzisiert werden, sodass jeder Praxis mindestens eine Praktik zukommt, während diese nur vorkommen kann, weil und sofern es eine Praxis gibt. *Praxeologie* im engeren Sinn³⁷ ist folglich die Lehre von der Praxis. Als *Praktologie* kann die Klärung der Eigenschaften einer Praxis – genauer: die modale Klärung des Umgangs mit einer Praktik – aufgefasst werden. *Praxistheorie* wiederum kann als Oberbegriff verwendet werden, der sich in Praxeologie und Praktologie ausdifferenziert.

³⁵ Aus theologischer Perspektive vgl. U. SCHMIDT, Topic (s. Anm. 5), 16.

³⁶ Zwei Anmerkungen zu dieser Liste: Zum einen mag diese Liste erweitert werden (zum Beispiel durch den Charakter der Praxis als impliziter Routine); dazu auch CH. SPINOSA, Derridian dispersion and Heideggerian articulation. General tendencies in the practices that govern intelligibility (in: TH. R. SCHATZKI / K. K. CETINA / E. VON SAVIGNY [Hg.] [s. Anm. 11], 199–208), bes. 204; zum anderen und wichtiger liegen nicht alle der genannten Attribute auf einer Ebene, sodass strikter zwischen Eigenschaften und Dimensionen dieser Eigenschaften differenziert werden könnte.

³⁷ Dazu S. SCHÄFER / J. EVERTS, Praktiken und Raum (in: S. SCHÄFER / J. EVERTS [Hg.] [s. Anm. 8], 7–20), 14f.

3. *Praxeo-Theologie: Skizzen in enzyklopädischer Absicht*

Theologie im skizzierten Sinn praxistheoretisch zu entfalten, ist nicht in jeder Hinsicht neu. Und es trifft in der Dogmatik im Vergleich zur Praktischen Theologie auf unterschiedlich darauf vorbereitete oder überhaupt offene Theoriebestände.³⁸ In der ersteren Disziplin geht es darum, den Referenzrahmen theologischer Aussagen zu rekalisieren. Demnach beziehen sich die materialen Aussagen der Dogmatik nicht mehr direkt auf Gottes Da- und Sosein, auch nicht auf das humane Gottes- und Selbstbewusstsein, sondern auf die Entstehung, Erhaltung, das Fragwürdigwerden und die Hoffnung auf das Sich-wieder-Einstellen religiöser Praktiken. Von der Schöpfungslehre bis zur Eschatologie ist jener Bezug nicht mehr ein *realistischer* im Blick auf praxisunabhängige Gegenstände, auch nicht ein lediglich *internalistischer* im Blick auf das religiöse Subjekt als Quelle und zugleich Kriterium der Aneignung. Vielmehr geht es um den Ort des ›fröhlichen Wechsels‹, an dem Gott und Mensch zusammentreffen. Genau hier kommen die konkreten Infrastrukturen ins Spiel, denen unterschiedliche Varianten Praktischer Theologie in ihrem Interesse an Materialität, Intermedialität und Relationalität nachgehen. Praxeo-Theologie ist das Unternehmen, das beide bislang separat gebliebenen Stränge jenseits ihrer bloßen Addition verbindet.³⁹

Dies soll nun exemplarisch eingelöst werden, indem die obigen Differenzierungen tentativ auf eine Verortung der Glaubenden unter und vor dem Kreuz Christi (3.1.), ein Positionierungen eröffnendes Predigen in, für, auch durch oder gar gegen die Gemeinde (3.2.) sowie auf ein Beten im Umgang mit Leiderfah-

³⁸ Die Bezüge, Überlappungen und Differenzen der Praxeo-Theologie zu verwandten Ansätzen zu eruieren, würde vom hiesigen Anliegen wegführen, ohne die Relevanz dieser Aufgabe infrage zu stellen; Verweise auf entsprechende Arbeiten müssen hier genügen: K. EBERLEIN-BRAUN, Praktiken als Interpretationen. Ein kritisches Konzept religiöser Praxis mit Karl Barth und Rahel Jaeggi (in: J. CORRODI KATZENSTEIN / A. MAUZ / CH. TIETZ [Hg.], *Doing Interpretation. Perspektiven praxeologischer Hermeneutik* [Hermeneutik und Interpretationstheorie 2], 2021, 65–90); K. H. JOHANSEN / U. SCHMIDT (Hg.) (s. Anm. 5); U. ROTH / A. GILLY (Hg.), *Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis*, 2021.

³⁹ In der Praxeologie der Geisteswissenschaften geht es wiederum um einen Zweig neuerer Wissenschaftsforschung und damit um genuin wissenschaftliche Praktiken; vgl. MARTUS / SPOERHASE (s. Anm. 32), 173–185. Analog ließe sich die Theologie samt ihren Disziplinen praxeologisch lesen. Ansätze, die sich damit verbinden ließen, liegen längst vor. Zwei ganz unterschiedliche seien genannt, ohne den wissenschaftstheoretischen Fragen an dieser Stelle nachgehen zu können: I. U. DALFERTH, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung* (ThLZ.F 11/12), 2004, bes. 53–128; M. L. TAYLOR, *Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie* (in: A. NEHRING / S. TIELESCH [Hg.], *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, 2013, 276–299), bes. 291f.

rungen (3.3.) bezogen werden. Vom ›exemplarischen‹ Charakter zu sprechen, könnte bereits missverständlich sein; denn gemeint ist keineswegs, dass lediglich Anwendungen einer davon unabhängig bestehenden Dogmatik geboten würden. Im Gegenteil: Die hier vorgestellten Lehrstücke und Handlungsfelder der Christologie, Homiletik und Gebetstheologie enthalten jeweils alles, was dogmatisch entscheidend ist, ohne über eine ›dahinter‹ liegende Gotteslehre als Fundament für die dann zu *adiaphora* dezimierten Applikationen zu verfügen. Sie loten dabei zugleich Rahmenbedingungen einer *Meso-Praxis*⁴⁰ aus, die sich praktisch-theologisch zwischen *Mikropraktiken* und *Meta-Praxis*, diese verschränkend, transformierend oder auxiliarisch ermöglichend, aufspannt: Damit wäre zugleich auch eine Begründung für unsere Auswahl gegeben; das Kreuz als Mitte des christlichen Glaubens (3.1.), die Predigt als Mitte oder Zentrum gemeindlicher Praktiken (3.2.), das Gebet als Mitte individueller Glaubenspraxis (3.3.). Es wird sich erst noch zeigen müssen, ob das Zusammenführen von *Praxistypen* mit den Lehrstücken bzw. Handlungsfeldern von Christologie, Homiletik bzw. Gebetstheologie eine neue Wertschätzung materialer Dogmatik darstellt – oder doch deren Überlastung mittels praktologischer Ambitionen.

3.1. *Sub cruce: (Des-)Orientiert werden*

Das Kreuz gilt als Mitte des christlichen Glaubens und zugleich als seine größte Provokation. Und dieses Herausrufen – eben: *provocare* – führt dazu, jene Mitte verlassen zu müssen und an die Ränder des noch Sagbaren zu gehen oder eher: dorthin begleitet zu werden. Alle christologischen Entwürfe haben sich zu dieser Spannung zu verhalten und tun dies nicht selten, um sie aufzulösen, selbst wenn dies kaum ratsam erscheint. Im Kontrast zu den anderen beiden Exemplaren, denen wir in diesem Teil nachgehen – Predigt und Gebet –, ist die Kreuzestheologie und ihr Gegenstand selbst zwar kaum als Praxis anzusprechen. Es scheint uns aber weiterführend zu sein, nach den praxeologischen Potenzialen für ein Nachdenken über das Kreuz in der erwähnten Spannung zu fragen.

Für die theoretische Rahmung des mit der Spannung angezeigten Problems liegen verschiedene Varianten vor, die sich (weithin) darin einig sind, dass einfache Wiederaufnahmen altkirchlicher Metaphysik kaum mehr infrage kommen, auch wenn deren Vokabular und Artikulationsformen recht lebendig geblieben sind. Dabei ist die – allerspätestens durch Luther vollzogene – Abkehr von einer Personenchristologie zu einem Christusbild, das ganz durch die Frage nach dem Heil und also soteriologisch bestimmt ist, für (fast) alle neueren Entwürfe maß-

⁴⁰ Vgl. Anm. 33.

gebend geworden.⁴¹ Zu differenzieren sind *spätliberale* Ansätze, die auch (aber nicht nur) in der Christologie eine Form der Selbstbeschreibung *ex fide* sehen,⁴² *politische Theologien*, die das Kreuz Christi als Metonymie aller folgenden Kreuze zwischen *imitatio* und Nachfolge verstehen,⁴³ *postliberale* Programme, die die Christologie in eine Regeltheorie zur Strukturierung des Glaubensvollzugs transferieren, theologische *Hermeneutiken*, die im Auftreten Christi (und nicht nur in seinem Kreuz) ein gleichnishaftes Wortgeschehen erkennen, und *neo-phänomenologische* Entwürfe, die von unseren Repliken auf ein (historisches oder mediales) Ereignis ausgehen, auf das wir in Furcht, Zittern und zuweilen – aber dogmatisch auffällig selten betont – auch in Hoffnung und Zuversicht antworten.⁴⁴ Diese Zugänge sind hier in *keywords* in Erinnerung gerufen, weil von ihnen ohne voreilige Vereinnahmungen auch in einem praxistheoretischen Setting zu lernen sein wird.

In eben diesem Setting wird nicht von christologischen Hoheitstiteln ausgegangen, auch nicht vom Reflexivwerden des Glaubens oder seiner moralisch-politischen Kodierung bzw. unseren Repliken auf das Wortgeschehen oder dem immer noch recht sprachlichen Bild, gar dem ›Eindruck‹ des Gekreuzigten und (kaum mehr) Auferstandenen. All dies scheint uns auf je seine Weise noch von einer logozentrischen Spur durchzogen zu sein, die der Multimedialität des Kreuzes – im Raum, im Lied, im analogen oder digitalen Bild – und unseren meist ausbleibenden, in jedem Fall divergenten Antworten darauf nur ungenügend Rechnung trägt. Eine praxeologisch an- und einsetzende Kreuzestheologie mag zumindest dieses Problem nicht teilen. Sie sei nun in ganz groben Zügen skizziert, indem drei interagierende Dimensionen unterschieden werden, in denen das Inventar einer Praxeo-Theologie zum Tragen kommt.

Die erste Dimension könnte als die *glaubenstheoretische* bezeichnet werden. Sie geht von der voraussetzungsreichen Prämisse aus, dass eine Praxis – siehe oben – als die kleinste Einheit sinnvoller Beschreibung (*methodisch*), des Gemeinschaftlichen (*sozial*), von Sinn und Verstehen (*hermeneutisch*) sowie der Emergenz (*ontologisch*) auf den Glauben selbst zu beziehen sei. Die dogmatische Konsequenz besteht darin, als Referenzpunkt der meist heilsgeschichtlich angeordneten Lehrstücke nicht länger externe Sachverhalte, auch nicht Zu- und Umstände des

⁴¹ Zu den Details CH. DANZ, Zur Christologie. Tendenzen der gegenwärtigen Debatte (Teil I) (ThR 74, 2009, 194–218), vor allem 194–198; H. ASSEL, Was heißt: sich im Namen »Jesus Christus« orientieren? Positionen deutscher Christologien (VF 63, 2018, 84–109).

⁴² Vgl. CH. DANZ, Grundprobleme der Christologie, 2013, 9. 155. 210.

⁴³ Dazu M. GRAU, Göttlicher Handel. Eine postkoloniale Christologie für die Zeiten des neokolonialen Empires (in: A. NEHRING / S. TIELESCH [Hg.] [s. Anm. 39], 300–322), bes. 304. 318.

⁴⁴ Siehe PH. STOELLGER, Coram cruce. Deutungspotentiale der Kreuzestheologie (HUTh 94), 2024, vor allem Kapitel 10 und 11.

religiösen Bewusstseins, sondern *die Praxis des Glaubens an Gott als Existenz in seiner heilsamen Gegenwart* zu bestimmen. Von der Schöpfung über Sünde und Erlösung, die Trinität, die Sakramente als Medien der Kirche bis zu den (vor-)letzten Dingen ist folglich alles auf das Entstehen, Sich-Einstellen, auch das Fragwürdigwerden, Neu-Entstehen und schließlich die Hoffnung auf das Wieder-Entstehen dieser Praxis als umfassender Neuorientierung des Menschen zu begreifen. Jede dogmatische Doktrin geht demnach einem zentralen Aspekt nach, der den Aggregatzustand der Glaubenspraxis zwischen Vollzug und Inhalt qualifiziert.⁴⁵

Diese Grundidee ist nun ebenso auf die Christologie und bzw. als die Kreuzestheologie anzuwenden – nicht jedoch als sekundärer Zusatzakt, sondern als integraler Bestandteil einer Praxeo-Theologie, die mit einem neu- und also auch desorientierenden Kreuz wirklich ernst macht. Dies meint einerseits, dass das Kreuz nicht sogleich österlich überboten und depotenziert werden darf, aber andererseits und noch weniger, dass dem Kreuz das vermeintlich letzte Wort zukäme ohne eine dieses Kreuz neu qualifizierende Auferweckung. Es findet somit eine Transformation statt, die in der Idee des gekreuzigten Erlösers und dadurch des der Gemeinde Verkündigten zur Artikulation kommt. Verbindet man dies mit der praxeo-theologischen Rahmung aller christologischen Kapitel, wären die Zwei-Naturenlehre, auch die Personen- und Ämterlehre als Teil der Trinitätslehre sowie die Lehre von der Idiomenkommunikation auf die in Christus vorweggenommene und in der Praxis *sub cruce* zugespilte Umwandlung des Menschen zu beziehen; denn Erlösung ist – jenseits der dogmatisch und ethisch längst fragwürdigen Deutungen als Opfer, Satisfaktion und (Selbst-)Hingabe – nichts anderes als das Zum-Glauben-Kommen selbst: die unverfügbar bleibende, fundamental irritierende und darin ganz unselbstverständliche Möglichkeit, unter anderen Praxisregeln das Leben zu verstehen, zu empfinden und sich in ihm gemeinschaftlich zu bewegen.⁴⁶ Das Kreuz unterbricht die alten Regeln und gibt den (Kirchen-)Raum frei für neue, sodass die Wirklichkeit dieser neuen Möglichkeit als Auferstehung derer aufzufassen ist, die derart und in aller bleibenden Anfechtung gemeinsam leben können. Christologie, praxeo-theologisch kodiert, denkt demnach der mit dem Kreuz ermöglichten Immersion in diesen neuen Verstehens-, Leidens-, Affekt- und Handlungszusammenhängen nach.⁴⁷

⁴⁵ Dazu genauer H. VON SASS, *Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie*, 2023, bes. 50–67.

⁴⁶ Zu einer Kopplung von Regeltheorie und Revolution als Inbegriff freien Handelns siehe G. HINDRICHS, *Philosophie der Revolution*, 2017, bes. 11. 77. 102; kritisch dazu CH. MENKE, *Die Macht des Neuen* (DZPh 66, 2019, 861–869), bes. 868.

⁴⁷ In etwas anderer Zuspitzung I. U. DALFERTH, *Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung* (in: CH. LANDMESSER / H.-J. ECKSTEIN / H. LICHTENBERGER [Hg.], *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* [BZNW 86], 1997, 173–198), bes. 196.

Dies kann auf einer zweiten Ebene konkretisiert werden, mit der die genuin *christologische* Dimension zum Tragen kommt. Dabei gilt es, sich von zwei Extrempositionen sinnvoll abzugrenzen. Die eine besteht in der Stillstellung des Historischen, um im Gefolge der dialektischen und kerygmatischen Theologie alles auf den formalen Nullpunkt des deutungsoffenen Christusereignisses zu reduzieren. Mit welchem Recht jedoch von Details im Auftreten Jesu – und seien auch diese ausschließlich ›Deutungen‹ – abgesehen wird, bleibt notorisch unklar. Darauf reagiert bereits die Gegenseite, um sich ganz dem Wirken Jesu und damit dem Dual von Predigen und Heilen zu widmen. Im einen Fall bleibt die Stummheit des Kreuzes, die erst durch die Auferstehung als dessen Bedeutung oder Aktivierung eines Deutungsdispositivs verstanden wird. Im anderen Fall beendet das Kreuz lediglich Jesu Auftritt und dokumentiert sein fundamentales Scheitern angesichts der Naherwartung seiner Jünger:innen ›erster Hand‹.

Doch spricht sich in diesem Vorgehen, vom Kreuz auf ein ›Wort vom Kreuz‹ schließen zu wollen, ein ungueter Rest natürlicher Theologie aus, deren Bestreitung im vorliegenden Kontext darauf drängt, genau umgekehrt vorzugehen.⁴⁸ Folglich wird erst vom Ereignis der Auferstehung und also rekursiv alles Weitere als Deutung eben dieses Ereignisses implementiert – entweder, indem potenziell historische Elemente von Jesu Auftreten im Lichte der Auferstehung gefasst werden, oder weitaus radikaler, insofern selbst noch die Details eines ›Leben Jesu‹ samt seines predigenden und heilenden Wirkens als Produkte dieser Deutung durch oder gar *als* Auferstehung aufzufassen sind.

Praxeologisch wird diese christologische Inversion erst dort, wo Auferstehung nicht länger logozentrisch verkürzt wird, sodass das ohnehin sakramentale ›Wort vom Kreuz‹ Anteil an jener externen Wirklichkeit hat, von der es selbst herkommt und an der es Anteil geben kann. Lässt man jene herkömmliche Reduktion auf rein Sprachliches hinter sich, können die räumlichen, temporalen, verkörperten und affektiven Aspekte dieses Vollzugs zur Geltung kommen: nicht nur durch das Wort predigen, sondern durch das Sakrament heilen.⁴⁹

Diese beiden Tätigkeiten verorten alle, die in sie hineingezogen und also involviert werden, unter das Kreuz. Nicht ein Wortgeschehen würde die Herrschaft Gottes bringen, welche dann der Aneignung harrt, sondern indem Glaubenden an Wort und Sakrament *sub cruce* Anteil gegeben wird, entfaltet sich das Reich, sofern sie mit neuen Regeln im Kontrast zu denen des ›alten Äons‹

⁴⁸ Siehe auch W. KRÖTKE, Die christologische Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten (EvTh 57, 1997, 209–225), 220; eine ganz andere Variante jener Umkehrung liegt vor bei N. SLENCZKA, Problemgeschichte der Christologie (in: E. GRÄBSCHMIDT / R. PREUL [Hg.], Christologie [MJTh 23], 2011, 59–112), 109.

⁴⁹ Vgl. auch B. EMICH, Bildlichkeit und Intermedialität in der frühen Neuzeit. Eine interdisziplinäre Spurensuche (ZHF 35, 2008, 31–56), bes. 47f.

leben.⁵⁰ Die Praktiken des Kreuzes – oder: das Kreuz als Praktik der Auferstehung – umfängt demnach drei nur analytisch zu trennende Aspekte: Unterbrechung, Sakrament(ales), eine neue Herrschaft. Das heißt: Der Vollzug des Alten wird unter dem Kreuz stehend unterbrochen; es spielt atmosphärisch zu, was es verheißt; es lässt neu verstehen, empfinden, handeln. Auch hier also gilt die praxeologische Pointe, nach welcher mit dieser Praxis vor und unter dem Kreuz der Gegenstand eben dieser Praxis emergiert. Gottes Wirken als seine Herrschaft wird folglich nicht ontologisch zu den ganz konkreten Infrastrukturen des Kreuzes schlicht hinzuaddiert; vielmehr ruht dieses Wirken auf jenen materialen, zumeist intermedialen Konditionen auf, ohne mit ihnen identisch zu sein.⁵¹ Unter dem Kreuz emergiert die geistige Atmosphäre, in welcher Glaubende gemeinsam als Gemeinde wandeln.⁵² Indem sie an ihm teilnehmen können, entfaltet sich dieser Geist, der ist, sofern er angeeignet wird. Oder: Der Geist kommt mit der Praxis als – Achtung: doppeldeutig! – seine Wirkung zur Geltung.

Als ein drittes praxeologisches Implikat für die Christologie sei das *modale* genannt. Damit ist im Blick, dass die Kreuzestheologie zugleich als Qualifizierung theologischer Arbeit insgesamt bestimmt wird.⁵³ Sich unter dem Kreuz zu befinden – irritiert, desorientiert und neu verortet zu werden –, müsste dann (Kant leicht abwandelnd) »alle unsere theologischen Gedanken begleiten können«. Dieser Modus des Theologisierens könnte unterschiedlich ausgelegt werden: nämlich so, dass Kreuzestheologie als Maßstab aller weiteren Themen fungierte (*regulativ*); dass das Kreuz das eigentliche Thema aller anderen Lehrstücke und Handlungsfelder darstelle (*christozentristisch*); oder, dass von der Schöpfung bis zum Eschaton alles vom Kreuz her zu entfalten sei (*operativ*). Das gilt nicht nur für alle anderen Themen als die Kreuzestheologie, zumal auch

⁵⁰ Diese Regeln können jedoch eine Partizipation offenbar auch erschweren; dazu U. ROTH, »Kommt, schmeckt und seht, nehmt und esst, trinkt alle daraus«. Überlegungen zur Materialität und Performativität des Abendmahls (in: U. ROTH / A. GILLY [Hg.], Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, 2021, 90–103), 94. 96.

⁵¹ Dazu I. O. RAJEWSKY, Intermedialität und Transmedialität (in: M. BAUER / ST. KEPPER-TASAKI [Hg.], Handbuch Literatur & Film [Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 12], 2024, 164–201), bes. 171f. 187.

⁵² Vgl. T. WYLLER, The sensory and the heterotopic. Traces of a decentering ecclesiology (in: U. ROTH / A. GILLY [Hg.], Die religiöse Positionierung der Dinge. Zur Materialität und Performativität religiöser Praxis, 2021, 155–165), bes. 163.

⁵³ Dies verhält sich ganz analog zu dem, was Jürgen Moltmann programmatisch zur Hoffnung als Regulator der gesamten Theologie gesagt hat, wodurch alle theologischen Sätze zu Hoffnungssätzen würden; so J. MOLTMAN, Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Kaiser extra), (1964)¹⁰1977, 11–13.

sie selbst noch kreuzestheologisch zu entwickeln wäre.⁵⁴ Mit diesen Versionen eines modalen Verständnisses wird die Kreuzestheologie zur *Meta-Praxis*, die sich nicht – wie die Mikropraktiken – auf Artefakte, Materialien, Vollzüge, Affekte unmittelbar bezieht, sondern auf theologische Praktiken, die nun *sub cruce* reguliert werden.⁵⁵

Weitere Konkretionen des praxeologischen Anliegens stehen nach wie vor aus. Dabei denken wir vor allem an die Potenzen, den Glauben nicht kognitiv oder hermeneutisch auf Denk- und Verstehensvorgänge zu beschränken, um ihn zugleich als affektives, verkörpertes und immersives Medium zur Geltung bringen zu können.⁵⁶ Nicht also diese Absicht ist neu, vielleicht aber wären die Mittel, sie zu realisieren, erst noch zu erproben. Dabei bewegt sich allerdings die letzte der drei hier differenzierten Dimensionen, nämlich die modale, noch weitgehend auf methodischem Terrain. Es mag deutlich geworden sein, dass mit der glaubenstheoretischen Hinsicht (*Glaube als Praxis*) und ihrer christologischen Präzisierung (*Kreuz als Praxis*) das nur Methodische jedoch weit überschritten ist, um dezidiert ontologische Fragen nach dem performativen Gegenstand der Praxis *in fide* wie auch *sub cruce(m)* zu berühren.

3.2. Predigen: Sich positionieren für die Gemeinde

Veränderungen religiöser Praxis entstehen oft aus dem Umgang mit der Predigt als Mitte oder Zentrum gemeindlicher Praktiken, gerade weil sich die Gemeinde in der Predigt durch den bzw. von dem angesprochen erfährt, in dessen Namen sie sich versammelt (Mt 18,20).⁵⁷ Daher muss sich das Predigen für die Gemeinde mit einer doktrinalen, d. h. ›objektiven‹, aber langweilenden Repetition ebenso kritisch auseinandersetzen wie mit einer unverbindlichen, da rein

⁵⁴ Vgl. W. KRÖTKE, Christus im Zentrum. Karl Barths Verständnis der Barmer Theologischen Erklärung (in: DERS., Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie [UnCo 26], 2009, 21–44), 29. 42f.

⁵⁵ Man denke an Karl Barth unter dem Bild des Isenheimer Altars schreibend; dazu J. IMORDE, Grünewald und das deutsche Gefühl (in: O. GRAU / A. KEIL [Hg.], Mediale Emotionen. Zur Lenkung von Gefühlen durch Bild und Sound [Fischer 16917], 2005, 47–69), 49. 60f.

⁵⁶ Siehe auch R. A. KLEIN, Aseptic Bodies. Disembodiment, Immunization, and the ›Absolute Body‹ of Jesus Christ (in: DIES. / C. D. ULLRICH [Hg.], The Unthinkable Body. Challenges of Embodiment in Religion, Politics, and Ethics [RPT 130], 2024, 135–152), bes. 145. 149.

⁵⁷ Dies gilt insbesondere für die durch die Reformation hervorgerufenen Umbrüche, aber auch für Phasen, in denen die Säkularisierung mehr als in anderen Kontexten sichtbar wird. Vgl. I. KARLE, Praktische Theologie (Lehrwerk evangelische Theologie 7), 2020, 171. 187.

persönlichen religiösen Rede.⁵⁸ Zugleich ist die Geschichte der Predigt in der Forschung des letzten Jahrhunderts sehr viel seltener bearbeitet worden als die Geschichte der Homiletik.⁵⁹ Zudem wird der aktuelle akademische Diskurs weithin von homiletischen Ansätzen dominiert.⁶⁰ Ein praxistheoretischer Ansatz wird daher weniger machtförmige Dimensionen aufdecken, als vielmehr – so unsere These – das *Predigen als Mikropraxis* mit *homiletischem Nachdenken* als dessen *Meta-Praxis* zusammenführen und die verschiedenen Ebenen von Praxis in einer materialen Dimension praxeo-theologisch verschränken. Daher also: Was ist der Gegenstand des Predigens? Welche Praktiken zeichnen das Predigen aus? Und wie kommen Predigen und Homiletik als Nachdenken über das ›Wie‹ des Predigens zusammen?

Was ist der Gegenstand des Predigens? Wie kann man ihn beschreiben? Nach *reformatorischem Verständnis* ist die christliche Gewissheitserfahrung weder durch fixierte Lehraussagen objektiv vorgegeben, noch unterliegt sie individueller Eingebung. Es ist daher nicht möglich, die Wirkung einer Predigt gezielt zu *steuern*. Denn der Glaube, den die Predigt bezeugen, begründen und stärken will, ist immer auch angefochtener Glaube.⁶¹ Gleichwohl stellt sich der Glaube aufgrund des Hörens des Wortes (Röm 10,17) als eine Praktik ein, indem das Wort als eine *Metapher* für den sich Menschen erschließenden Gott (Gal 3,28)⁶² betrachtet wird.⁶³ In *glaubenshermeneutischer Perspektive* impliziert dies eine prozesshafte Praxis, in der das Wachsen von Erkenntnis und Gemeinschaft (Eph 4,15) emergiert. Daher unterscheidet Karl Barth – im Rahmen der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes – die Predigt als Praxis kirchlicher Verkündigung (Rede) von ihren zeitlichen (Tat) bzw. sachlichen (Geheimnis) Voraussetzungen. Diesem ›dialektischen‹ Weg wird einerseits die Unmöglichkeit, von

⁵⁸ Die (evangelische) Predigt empfängt wesentliche Impulse aus ihrer Orientierung an der Schrift, sie ist Schriftauslegung, nicht routinemäßige Schriftwiederholung und wird nachdrücklich auf die Gegenwart der Hörenden bezogen, auf deren (religiöse) Urteilsfähigkeit sie Einfluss zu nehmen sucht. Vgl. M. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre* (NTG), 2020, 311. 198.

⁵⁹ Anderes gilt für digital verfügbare Predigten, sie funktionieren wie Postillen des Mittelalters als einfache Beispielsammlungen; vgl. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre* (s. Anm. 58), 197.

⁶⁰ Vgl. aaO 184.

⁶¹ Luthers Predigten zeichnet ein anthropologischer Realismus und ein tröstlich-seel-sorgerlicher Duktus aus; dazu KARLE (s. Anm. 57), 174f.

⁶² Vgl. W. KRÖTKE, Art. Wort Gottes. IV. Fundamentaltheologisch – V. Dogmengeschichtlich – VI. Dogmatisch (RGG⁴ 8, 1998, 1700–1706), 1700.

⁶³ In homiletischer Hinsicht wurde gelegentlich herausgestellt, dass das Wort in Luthers Predigten auch als Sakrament erscheint, insofern es sich nicht nur mitteilt, sondern geradezu ausgeteilt wird. Vgl. H. M. MÜLLER, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre* (GLB), 1996, 48.

Gott zu reden, andererseits die Möglichkeit, dennoch von ihm zu predigen, als paradoxe Praxis eingeschrieben: Gegenüber einer (Predigt-)Praxis, die sich die Frage gefallen lassen muss, ob denn wirklich ›das Wort aus der Gemeinde kommt‹ oder es nicht vielmehr von außen an sie herantritt, formatieren sich Stellung der Predigt und Rolle der predigenden Person *in* und nicht *gegenüber* der Gemeinde.⁶⁴ Mit den Praktiken – es geht nicht mehr um die Frage *Wie macht man das?* (predigen), sondern um die Frage *Wie kann man das?* (von Gott sprechen) – verändert sich auch die Praxis: Das Predigen hat als Praxis dann keine *vermittlungstheologischen* Aufgaben mehr, sie ›vermittelt‹ auch nicht zwischen komplementären Beziehungen zum Wort, sondern führt in das Spannungsfeld des Unsagbaren ein.⁶⁵ Parallel dazu bzw. ausgehend von der Veränderung des Predigens als Praxis transformiert sich auch die zugehörige Meta-Praxis: Die Homiletik erweitert ihre binären, d. h. zeitlichen und sachlichen Voraussetzungen, um sich einem Dritten zu öffnen.

Gegenüber einem Zugang, der das *Wort* metaphorisch begreift, haben sich auch *kritische Stimmen* erhoben, u. a. mit dem Argument, dass eine Definition der Predigt als ›Verkündigung des Wortes Gottes‹ zu unterkomplex wäre.⁶⁶ So fokussiert eine Praxis, die das Predigen von ›der Verkündigung der Wirklichkeit Gottes‹ (Otto Haendler) her bedenkt, predigende Subjekte als jene, die *die Wirklichkeit Gottes* verkündigen. Dabei schränkt der Ansatz das Predigen als Praxis *fast normativ* ein, obschon er ihren Gegenstand eigentlich erweitern will. Ein ähnliches Problem stellt sich ein, wenn man das Predigen mit Gerrit Immink sprechakttheoretisch (John L. Austin) rahmt: Dem Predigen als illokutionärem, d. h. mit Handlungsanweisungen verbundenen (Sprech-)Akt folgt ein perlokutionärer, d. h. mit einer Handlung verbundener Akt, insofern das Predigen etwas *bewirken* will bzw. soll. Was die Predigt hervorruft und hervorbringt, hängt vom jeweiligen Rahmen, nämlich dem Kontext der Akteure, der Sprechenden wie der Hörenden, ab. Damit ruft das Predigen grundsätzlich zu Veränderungen auf: Es weckt Hoffnung und schafft neue Perspektiven.⁶⁷ Auch eine sprechakt-

⁶⁴ Vgl. MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre (s. Anm. 58), 130. 215.

⁶⁵ In »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« (1922) präzisiert Barth den schmalen Felsenrat, der zwischen der unfasslichen und unanschaulichen Mitte der Predigt sowie den entweder Dogmatik oder Kritik vorbringenden direkten Mitteilungen verläuft, als den ›dritten, dialektischen Weg‹. Vgl. K. BARTH, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922; in: DERS., Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, 1929, 156–178), 162.

⁶⁶ Vgl. MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre (s. Anm. 58), 429.

⁶⁷ Dazu G. IMMINK, Human Discours and the Act of Preaching (in: C. A. M. HERMANS [Hg.], Social Constructionism and Theology [EST 7], 2002, 147–170); vgl. schon H. LUTHER, Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens (ZThK 80, 1983, 223–243), bes. 228–230.

theoretische Erweiterung führt also zu Verengungen des Predigtgegenstandes, die hier handlungstheoretische Erwartungserwartungen mit sich bringen. Es ist gleichwohl zu fragen, ob hier wirklich praxeo-theologische Aspekte aufscheinen oder nicht einfach nur performative Erwartungen an das Genus bedient werden? Dabei drängt sich mit Blick auf die formalen Erweiterungen der Eindruck auf, dass der Entfall eines materialen Modus Konsequenzen hat, insofern »die Öffentlichkeit von einem Prediger anderes erwartet als einen Leitartikel zu politischen, kulturellen oder sozialen Gegenwartsfragen«⁶⁸. Es bedarf offenbar mehr als *einer* modalen Dimension (im Sinne hermeneutischer oder formaler Erweiterung) um Mikropraktiken und Meta-Praxis miteinander zu verschränken.

Welche Praxis ist mit dem Predigen verbunden? Ist es wirklich undemokratisch und nicht zeitgemäß, wenn eine einzelne Person redet und andere zuhören?⁶⁹ Das Predigen als Praxis ist seit seinen Anfängen durch die Anlehnung an die antike Rhetorik geprägt. Im Rahmen *öffentlicher Rede* bedienen sich einzelne Akteure miteinander verbundener Praktiken, die je spezifische Wirkungen mit sich führen, von denen einige exemplarisch aufzurufen sind: So appelliert das *docere* an eine kognitive Reaktion des Gegenübers, das *delectare* möchte Wohlgefallen auslösen, nicht ohne ästhetische Stilfragen zu avisieren, wohingegen das *movere* überwiegend Gefühle ansprechen und hervorrufen soll.⁷⁰ Die Modi der Praktiken stecken einen Rahmen ab, der die Beziehung zwischen Predigtperson und Hörenden präzisiert. Und dennoch: Die Predigt als öffentliche religiöse Rede wird nicht selten als ›Einweg-Kommunikation‹ im Gegenüber zur Gemeinde aufgefasst und in ihrer Bedeutung für das Zusammenkommen inmitten der Gemeinde relativiert. So verzichten Predigtpersonen zunehmend darauf, die Kanzel zu besteigen.⁷¹

Sieht man sich einige der aktuell einschlägigen Ansätze⁷² an, so zeichnen sich neben neueren rhetorischen auch kommunikationstheoretische und rezeptions-ästhetische Rahmungen ab, die den Praktiken der Akteure im Predigtgeschehen (Predigen als Praxis) Positionen zuweisen, die das *inmitten* bzw. *gegenüber der Gemeinde* differenziert gewichten.⁷³ In den exemplarisch vorgestellten kommu-

⁶⁸ MÜLLER (s. Anm. 63), 254. Vgl. dazu MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre (s. Anm. 58), 68.

⁶⁹ Vgl. M. MEYER-BLANCK, Mehr als Holz und Stein. Die Kanzel als *locus principalis* evangelischer Liturgie und evangelischen Kirchenbaus (in: M. KUMLEHN / R. KUNZ / Th. SCHLAG [Hg.], Dinge zum Sprechen bringen. Performanz der Materialität. Festschrift für Th. Klie [PThW 30], 2022, 121–134).

⁷⁰ Dazu KARLE (s. Anm. 57), 166–171.

⁷¹ Vgl. nochmals MEYER-BLANCK, Kanzel (s. Anm. 69).

⁷² Vgl. KARLE (s. Anm. 57), 202–236.

⁷³ Dabei interessiert uns in diesem Zusammenhang das Verhältnis zwischen Predigtperson und Hörenden, weniger die Frage, wie die Predigtperson sich selbst positioniert bzw. positioniert wird. Vgl. dazu R. CONRAD, »Eine Predigt, in der neben Südafrika, Nicaragua und Tschernobyl auch der liebe Gott vorkam«. Predigen zwischen ›Sich-selbst-

nikationstheoretischen, rezeptionstheoretischen und neueren rhetorischen Ansätzen erscheinen die Praktiken der Akteure *nicht als gleichartig, wohl aber als gleichwertig*.

Eine gewisse Symmetrie weisen die Praktiken im kommunikationstheoretischen Ansatz von Ernst Lange auf, der auf hermeneutischer Ebene auch als *Kommunikation des Evangeliums* bezeichnet wird.⁷⁴ Ein hierarchisches (Akteurs-)Modell wird von ihm – auch im Kontext von fortschreitender Demokratisierung und gesellschaftlicher Veränderung – zurückgewiesen. Das Predigen ist nicht länger rhetorisch gestaltetes (und historisch-kritisches kontrolliertes) Auslegen der Schrift. Im Fokus stehen vielmehr die Hörenden, deren Einverständnis gesucht wird:

»Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben. Ich rede mit ihm über seine Erfahrungen und Anschauungen, seine Hoffnungen und Enttäuschungen, seine Erfolge und sein Versagen, seine Aufgaben und sein Schicksal.«⁷⁵

Dabei vollzieht sich auf sozialer Ebene *ein aktives Beteiligen der Gemeinde*, das als *Praxis der gottesdienstlichen Communio* beschrieben wird. Die Verständlichkeit des Predigens wird zum unhintergehbaren Kriterium.⁷⁶

Quasi-symmetrische Praktiken werden auch in den rezeptionsästhetischen Ansätzen avisiert. Im Fokus steht etwa bei Wilfried Engemann an Stelle einer die Hörenden *festlegenden* (>obturierten<) Predigt eine >ambiguitäre< Predigtpraxis, die zur Ausbildung eigener Lesarten befähigt: Ein Predigen, dessen Fortgang vorhersehbar ist oder sein könnte, lehnt Engemann ab.⁷⁷ Daher tritt an die Stelle einer stellvertretenden Vergewisserung *für die Hörenden* die Praktik der Selbstvergewisserung *der bzw. durch die Hörenden*. Und auch die Predigtpraxis verändert sich: Während die Predigtperson ihr auf Offenheit drängendes Predigen in einem »Manu-skript« entfaltet, entwickeln die hörenden Personen als Akteure individuelle »Aure-dit(s)«.⁷⁸ Dabei verschieben sich die Maßstäbe und

Positionieren« und »Von-anderen positioniert-Werden« – ein Forschungsproblem (in: U. ROTH / M. ROTH [Hg.], Öffentliche Positionierungspraktiken. Kirche in einer pluralen Gesellschaft [PThE 204], 2024, 221–240).

⁷⁴ Vgl. E. LANGE, Zur Aufgabe christlicher Rede (in: DERS., Predigen als Beruf. Aufsätze, hg. von R. SCHLOZ, 1976, 52–67), 58. Zur Weiterentwicklung unter praxistheoretischer Perspektive vgl. J. VAN OORSCHOT, Communication of the gospel from a practice theory perspective. Reflecting critically and developing a new understanding in conversation with Christian Grethlein (in: K. H. JOHANSEN / U. SCHMIDT [Hg.] [s. Anm. 5], 111–133).

⁷⁵ LANGE (s. Anm. 74), 58.

⁷⁶ Dazu MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre (s. Anm. 58), 36f.

⁷⁷ Vgl. W. ENGEMANN, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen (ThLI 5), 1993, 107–121.

⁷⁸ MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre (s. Anm. 58), 22f.

Kriterien, die überwiegend dem literaturwissenschaftlichen Bereich entstammen, ins Performative: Das Predigen als Praxis steht dem Kunstwerk nahe und grenzt sich von monoton wiederholten (Werbe-)Botschaften ab.

Für den neueren rhetorischen Bereich sei mit dem Ansatz von David Buttrick eine wirkmächtige Spielart der nordamerikanischen Homiletik aufgerufen. Die Praxis des Predigens ist keine *beiläufige Ich-Du-Kommunikation*, sondern öffentliche Rede, in die vor allem die Hörenden zu involvieren sind. Dies wird ermöglicht durch routinierte Praktiken der Predigtperson, die – in möglichst anschaulicher Form – den christlichen Glauben erklärt, konkret erzählt oder ihn in Bildern, Metaphern und Beispielen verwebt: »Homiletic thinking is always a thinking of theology toward images.«⁷⁹ Für die Predigt als Praxis entwickelt Buttrick einzelne »moves«, die – wie in einem Drehbuch – zu einem »plot« verdichtet, in performativer Hinsicht aber pointiert und theologisch fokussiert gestaltet werden.⁸⁰ Das Predigen wird dann aber nicht zu einer intuitiven Praxis, sondern bündelt eine Reihe an präzise ausgeführten Praktiken: »We learn our homiletic skills«⁸¹. Aus praxistheoretischer Perspektive steuern insbesondere die Routinen, die im Umgang mit den »moves« ausgebildet werden, einem allzu asymmetrischen Verhältnis der konkreten Praktiken entgegen: Nicht das unbegrenzte Hervorbringen von Einfällen oder Ideen ist als Gütezeichen (Eigenschaft) ausgewiesen, sondern ein diszipliniert-phantasievoller Umgang mit ihnen: »Good preaching involves the imaging of ideas.«⁸²

Die praxistheoretische Reflexion regt dazu an, die Beziehungen zwischen den Praktiken von Akteuren in den Blick zu nehmen. Dabei erweist sich, dass alle neueren Ansätze quasi-symmetrische Verhältnisse der Praktiken ausbilden oder asymmetrische Ausprägungen zu begrenzen suchen, wenngleich die *zeitliche Abfolge* von Sprechen und Hören (Praktiken) auf sozialer Ebene beachtet wird: Bleibt also wichtig, dass die Hörenden nach der Predigt wissen, was gesagt worden ist, und sich »dazu aktiv verhalten können«⁸³, oder geraten auch Unterbrechung, Irritation oder gar ein Nichtwissen in den Blick, das zu neuer Nachdenklichkeit führen könnte? In jedem Fall öffnet sich das Predigen für performative Strukturen und schafft Raum für ein Aufnehmen performativer Gehalte.

Wie kommen Mikropraxis und Meta-Praxis zusammen? Es erscheint aus praxistheoretischer Perspektive bemerkenswert, dass asymmetrische Ausprägungen der Praktiken – auch wenn sie durch Routinen begrenzt sind – mit einer starken

⁷⁹ D. BUTTRICK, *Homiletic. Moves and Structures*, 1987, 29.

⁸⁰ Vgl. KARLE (s. Anm. 57), 222. Karle weist darauf hin, dass die in sich abgeschlossenen Einheiten den Vorteil haben, keine endlosen Kausalketten zu bilden.

⁸¹ Ebd.

⁸² BUTTRICK (s. Anm. 79), 27.

⁸³ KARLE (s. Anm. 57), 230; vgl. dazu auch W. GRÄB, *Predigtlehre. Über religiöse Rede*, 2013, 297.

Bezogenheit auf Materialität bzw. der Reflexion des Umgangs mit materialen Gehalten einhergehen. Dies könnte bedeuten, dass die Praxis des Predigens dort, wo die Eigenschaften der Praktiken in den Blick geraten, auf eine Reflexion der Materialität nicht oder nur unter erheblichen Schwierigkeiten verzichten kann. Könnte es also – vorsichtig gesprochen – sein, dass sich das Predigen als Praxis und die Homiletik als Meta-Praxis im Umgang mit bzw. der Reflexion von Materialität auf die ›Figur eines Dritten‹⁸⁴ im Sinne einer sich für Überlappungen öffnenden theoretischen Figuration beziehen?

Albrecht Grözinger bestimmt den Gegenstand des Predigens homiletisch als »bewahrheitende Gottesrede«⁸⁵ (Karl Barth), die umstritten bleibt und nur als »reflektierter Synkretismus«⁸⁶ möglich ist. Dabei greift er auf verschiedene hermeneutische Ansätze zurück, verbindet sie aber mit älteren (rezeptions-)ästhetischen Zugängen.⁸⁷ So verweist er unter anderem auf die Familienähnlichkeit, die zwischen Predigt und Kunstwerk besteht und die sich in einer spezifischen Verletzlichkeit äußert: »Verletzlich, weil sie [die Predigt] nichts erzwingen, sondern nur erbitten möchte.«⁸⁸ Dabei impliziert aber gerade der Verzicht auf konkreten Positionieren, dass Schwierigkeiten beim Einbeziehen der Gottesthematik weder gegnert noch vermieden oder überspielt werden können:

»Das Thema der Predigt ist Gott – und nichts anderes. [...] Man kann Gott aber auch dadurch entehren, dass man zu selbstverständlich von ihm spricht«⁸⁹.

In gewisser Weise nimmt David Plüss die Überlegung des allzu selbstverständlichen Predigens bzw. Sprechens von Gott auf, allerdings performativ und in spezifischer Weise Raum-bezogen: Der Predigttext stelle »das grundlegende Skript eines Gottesdienstes dar«⁹⁰. Dabei wird allerdings keine (Ur-)Szene routinemäßig wiederholt, sondern es ereignet sich eine »neue Gottesbegegnung«⁹¹, die im

⁸⁴ An dem Gedanken einer Figur des Dritten scheint uns interessant, dass sie einen Raum für Praktiken weniger eröffnet, als vielmehr zur Verfügung stellt: »Prominent wird der/die/das Dritte jedoch nicht allein in solchen Verkörperungen, sondern auch als theoretische Figuration: Kategorien wie third space, Hybridität oder drittes Geschlecht deuten auf eine neuartige Sensibilität für die Problematik von Grenzziehung und Unterscheidung.« (ESSLINGER u. a. [Hg.] [s. Anm. 13], 2).

⁸⁵ A. GRÖZINGER, *Homiletik* (Lehrbuch Praktische Theologie 2), 2008, 67.

⁸⁶ MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre* (s. Anm. 58), 70.

⁸⁷ Vgl. A. GRÖZINGER, *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, 21991, 159; vgl. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre* (s. Anm. 58), 70f.

⁸⁸ A. GRÖZINGER, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*, 2004, 26 (Einfügung A. R.).

⁸⁹ DERS., *Homiletik* (s. Anm. 85), 159.

⁹⁰ D. PLÜSS, *Gottesdienst als Textinszenierung. Perspektiven einer performativen Ästhetik des Gottesdienstes* (ChrKu 7), 2007, 229.

⁹¹ AaO 239f.

Ablauf der Liturgie, aber auch im (religiösen) Lebenslauf vorbereitet ist: Der Platz Gottes bleibt in der Inszenierung »leer«, seine Rolle wird nicht besetzt, sondern »offengelassen«.⁹² In praxistheoretischer Hinsicht wird in beiden Ansätzen ein Raum eröffnet, in dem eine Dezentrierung der Praxis des Predigens von Gott insofern stattfindet, als einerseits eine allzu abgeschliffene Praxis des Predigens benannt, seine Emergenz auf ontologischer Ebene andererseits zwar angedacht ist, diese aber auf der Ebene sozialer Praktiken entfällt.

Wie wäre nun eine Praxeologie zu reflektieren, die dieser Dezentrierung theologisch entsprechen könnte? Wir möchten auf methodischer Ebene vorschlagen, biblische Begriffe wie *Sünde*, *Erlösung* oder *Gnade* ins Spiel zu bringen, die in den Routinen des Alltags kaum mehr verstanden werden, weil sie sich als fremd, eigensinnig oder sperrig erweisen. Dabei kann etwa der Ausdruck *Sünde* auf einer hermeneutischen Ebene in verfremdeter Gestalt erscheinen, nämlich u. a. als *Misstrauen*, *Liebllosigkeit* oder *Hoffnungslosigkeit*. Sofern die Begriffe auf einer ontologischen Ebene betrachtet werden, rufen sie dann weitere Kontexte auf, in denen sich Gnade und Erlösung als *Vertrauen*, *Einfühlung* oder *Hinwendung zur Zukunft* komplementär einzeichnen.

Das Predigen kann sich aber auch in konkreten Praxen (»Bedrückungen, Irrtümer, Beschämungen, Verzweiflungen und Schattenseiten«⁹³) verorten, die als soziale Dynamiken in spezifischen Beziehungsnetzen ausweisbar sind: Hörende werden dabei nicht als Täter oder Opfer angesprochen, sondern Sünde wird auf gesellschaftliche Strukturen zurückgeführt und kann sich *in ihnen* konkretisieren.⁹⁴ Damit nähert sich die Predigt als Praxis fast schon einem politischen Predigen an, das sich auf einer hermeneutischen Ebene zwischen engagiertem Involviert-Sein und distanzierender Reflektion vollziehen kann.⁹⁵ Werden die eingeschliffenen *Routinen hingegen unterbrochen*, kann aus dem *Involviert-Sein* auch Distanz entstehen: Die Spiegelung der (individuellen) Praxis im Umgang mit biblisch-traditioneller Begrifflichkeit kann in schwierigen Momenten trösten, »Halt und Orientierung«⁹⁶ bieten oder sie hilft zu erkennen, was unfrei macht und bedrückt. Führt also ein praxeo-theologisch gerahmtes Predigen unausweichlich zur Frage, was sich individuell oder kollektiv verändern ließe?⁹⁷ Oder macht ein tentatives Zusammenführen von Predigtpraxis und Homiletik auf der Ebene der Meso-Praxis nicht auch darauf aufmerksam, dass das Predigen als Sich-Positionieren für die Gemeinde einer modalen Spiegelung an traditionell-biblischer Begrifflichkeit sowie deren religiöser Deutung bedarf?

⁹² AaO 245. Vgl. auch MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre (s. Anm. 58), 382.

⁹³ KARLE (s. Anm. 57), 240f.

⁹⁴ Vgl. aaO 237–242.

⁹⁵ Vgl. GRÖZINGER, Predigen (s. Anm. 88), 26.

⁹⁶ CH. DINKEL, Der evangelische Kult ums Wort (EvTh 67, 2007, 388–393), 393.

⁹⁷ Vgl. KARLE (s. Anm. 57), 236.

3.3. *Beten: Sich an Gott im Gespräch wenden*

Bis in die Gegenwart hinein wurde das Gebet als die Mitte der Religion bzw. des Glaubens aufgefasst und von Theolog:innen und Gemeinden hoch geschätzt.⁹⁸ Dieser eher klassischen Sicht steht der hermeneutische (Verdachts-)Befund gegenüber, dass das Gebet infolge geschichtlich entwickelter theologischer Verschiebungen kaum noch religiöse bzw. Glaubensvollzüge abbildet.⁹⁹ Neben grundsätzlich-hermeneutischen Überlegungen, die das Beten in die individuelle (Andachts-)Spiritualität überführen, treten solche, die die hergebrachten kommunikativen Praktiken mit neueren sprachpragmatischen Konzepten verschränken.¹⁰⁰ Gerade eine praxeologische Betrachtung der ambivalenten Zugänge und Umgangsweisen mit dem Gebet könnte für praktisch-theologische Zugänge von grundsätzlicherem Interesse sein.¹⁰¹ Es geht uns dabei um die Stellung der Praxis des Gebets, die Frage nach den Folgen seiner Akzentuierung als Klage (Gebet) sowie um die Veränderung von Klage und Leiden.

Welche Stellung hat die Praxis des Gebets? In traditionell-herkömmlicher Perspektive eröffnet das Beten die Möglichkeit, im Gespräch mit Gott verschiedene (Erfahrungs-)Situationen aufzurufen. Dabei stehen sich in einer Kirche,

⁹⁸ Die einschlägige Studie von Johannes Greifenstein versteht etwa Beten als eine Praxis, die Glauben ausdrückt und darstellt. Dabei ist das Gebet zum einen auf einen ihm vorausliegenden Glauben ausgerichtet, zum anderen gewinnt der im Gebet vollzogene Glauben durch das Beten Gestalt. J. GREIFENSTEIN, Ausdruck und Darstellung von Religion im Gebet. Studien zu einer ästhetischen Form der Praxis des Christentums im Anschluß an Friedrich Schleiermacher (PThGG 18), 2016, 1–16. 370–374. 377–449. Dieser Zusammenhang wird insbesondere in liturgischen Kontexten deutlich. Vgl. J. GREIFENSTEIN, Das Gebet der Lebenden für die Toten. Anmerkungen zur Fürbitte für die Verstorbenen (JLH 58, 2019, 8–26), 11. 18.

⁹⁹ Der Befund eines rückläufigen Vollzugs der Gebetsfrömmigkeit unter anderem mit dem Ersatz eines Vorsehungsglauben durch das Weltbild der modernen Physik erklärt: Die Anwendung naturwissenschaftlicher Erklärungen drängt – wegen dessen starken Fokussierung auf den Modus der Erhöhung – das Bittgebet zurück, das Dankgebet kann seine Relevanz gerade eben behaupten; dazu U. BARTH, Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung, hg. von F. STECK, 2023, 68f.

¹⁰⁰ Vgl. B. MUTSCHLER, Ein Reden des Herzens mit Gott. Martin Luther über das Gebet (NZSTh 49, 2007, 24–41), 34–36.

¹⁰¹ Die ambivalenten Umgangsweisen spiegeln sich auch auf empirischer Ebene: Während Jugendliche mit schwacher religiöser Zugehörigkeit durch Gebete Emotionen regulieren, da sie die Lösung ihrer lebensweltlichen Probleme auf eine anthropomorphe Kraft verlagern, ist dies bei stark religiösen Adoleszenten nicht der Fall, da sie die Vorstellung eines direkten Eingreifens Gottes in die Welt (tendenziell) ablehnen; dazu A. DIETZSCH, Gebet (in: M. ROTHGANGEL / H. SIMOJOKI / U. H. J. KÖRTNER [Hg.], Theologische Schlüsselbegriffe. Subjektorientiert – biblisch – systematisch – didaktisch [TLL 1], 2019, 106–118), 107f.

die ihr glaubenstheoretisches Fundament emanzipatorisch, nämlich vom Priestertum aller Glaubenden her bestimmt, verschiedene Grundformen des Gebets gegenüber: die Bitte oder Fürbitte, der Dank, die Klage, das Bekenntnis sowie die Buße und Beichte.¹⁰²

Martin Luther betrachtete das Gebet (*oratio*) neben dem Nachdenken (*meditatio*) und der Anfechtung (*tentatio*)¹⁰³ als wesentliches Element des theologischen Studiums.¹⁰⁴ Während sich die von ihm ins Spiel gebrachte theologische Erfahrungsarbeit¹⁰⁵ im Rahmen des (Selbst-)Studiums auch heute eher individuell vollzieht, ereignet sich das Gebet zwar auch an privaten Orten, vor allem aber im öffentlichen (Kirchen-)Raum. Dabei greift Luther im Umgang mit den im Gebet vorgebrachten Erfahrungen auf die Verwendung biblischer Elemente zurück, insbesondere auf das Vaterunser sowie die Psalmen.¹⁰⁶ Ob und inwiefern sich in den Anfechtungserfahrungen – wie unter anderem Not, Trauer, Unglück oder Krankheit – auch komplementäre Rahmungen artikulieren, wird zu erörtern sein.¹⁰⁷

Im Unterschied zu Überlegungen, die von der Ablösung des (Bitt-)Gebets oder seiner Transformation in Formen spiritueller Andacht ausgehen, arbeitet ein praxistheoretischer Ansatz sowohl atmosphärische als auch emotionale Eigenschaften heraus, die die konkreten Praktiken qualifizieren.¹⁰⁸ Dabei handelt es sich um kommunikative Praxen, die sich modal oder material ergänzen. In den konkreten Vollzügen wird die Praxis durch Eigenschaften der Praktiken gerahmt. Der Praxis des Dankens, des Lobens, des Beichtens oder der Praxis der Klage tritt das Bitten oder Erinnern, das Staunen oder Bewundern, das Schuldbekennen oder das Leiden zur Seite, indem die konkreten Praktiken in-

¹⁰² Vgl. W. SPARN, Gebet. Phänomene und Kriterien / Meditation / Frömmigkeit / Gottes- und Selbstbegegnung (in: W. GRÄB / B. WEYEL [Hg.], Handbuch Praktische Theologie, 2007, 287–299), 290f; MUTSCHLER (s. Anm. 100), 24f.

¹⁰³ Vorrede zum ersten Bande der Wittenberger Ausgabe der Deutschen Schriften 1539, WA 50, 654–661, 660,1–4: »Zum dritten ist da Tentatio, anfechtung. Die ist der Prüfstein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhaftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes wort sey, weisheit über weisheit.«

¹⁰⁴ Vgl. TH. KAUFMANN, Martin Luther als Publizist. Eine biographische Studie, 2025, 3.

¹⁰⁵ »Der Ausdruck Glaubenserfahrung dürfte von Luther geprägt worden sein« (A. BEUTEL, Theologie als Erfahrungswissenschaft [in: DERS. [Hg.], Luther Handbuch [Theologen-Handbücher], ³2017, 503–508], 504).

¹⁰⁶ Vgl. SPARN (s. Anm. 102), 295.

¹⁰⁷ Der Hinweis auf die Psalmen wird auch in praxeo-theologischer Hinsicht nicht ganz ohne Interesse sein. B. JANOWSKI, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 2003.

¹⁰⁸ Zur Präzisierung entsprechender Grundgestimmtheiten vgl. M. MEYER-BLANCK, Das Gebet, 2019, 188f.

volvieren, wiederholen, unhintergebar sind etc.¹⁰⁹ Zwischen Betendem und im Gebet adressiertem Gegenüber entsteht ein *noch undefinierbarer Zwischenraum*, in dem der Gegenstand des Gebets auf neue Weise – etwa im Modus der Reflexion – verhandelt werden kann und sich dadurch die Mikropraktiken hin zu *Meta-Praktiken* wandeln: Nicht die Praxis des (Bitt-)Gebets als Beten um konkrete Dinge, sondern das vertrauensvolle Verlangen nach *Stärke, Kraft oder Mut* treten in den Fokus des Gebets. Dabei vollzieht sich mit Blick auf die Praxis als ›Letztelement‹ offenbar eine nicht unerhebliche Verschiebung: Sie wird ontologisch, insofern sich mit dem Gegenstand auch die Einstellung zum Gebet verändert. Dabei wäre allerdings ebenfalls anzufragen, ob durch den anderen Umgang mit dem Gegenstand des Gebets nicht auch die religiöse Mündigkeit neu formatiert werden kann, insofern sich diese Praxis in den Fokus von Bildungsbemühungen stellt.¹¹⁰

Welche Folgen ergeben sich aus der Fokussierung des Gebets auf die Situation der Klage? Auch in einem Bitt- oder Dankgebet kommen Situationen des Leidens (als Praktiken) zur Sprache, ohne dass diese allerdings in Formen der Klage (als Praxis) überführt werden müssten.¹¹¹ So werden in emotional-stilistischer Hinsicht Situationen der Not und Gefahr beschrieben, nicht ohne ihre Überwindung bereits als vollzogen vorauszusetzen, oder – im Rückblick auf Not und Gefahr – diese zu erinnern. In hermeneutischer Perspektive kommt also der Klage eine erhebliche Bedeutung für die verschiedenen Grundformen des Gebetes zu, ohne dass die Praxis der Klage aus dogmatischer oder praktisch-theologischer Perspektive differenziert verhandelt worden wäre.¹¹²

Konkrete Analysen von Bitt-, Dank-, Klage- oder Bußgebet machen darauf aufmerksam, dass sich die verschiedenen Gebetsformen nicht nur material überlappen, sondern auch in den von ihnen aufgerufenen Bewegungen komplementär ergänzen.¹¹³ Formal zu unterscheidende Praktiken wechseln sich innerhalb

¹⁰⁹ Gerade die Praxis der Klage wird sich mit modalen Zugängen zur Hoffnung als Hoffen mit, Hoffen für, Hoffen durch auseinandersetzen müssen; vgl. VON SASS, Hoffnung (s. Anm. 45), 496f.

¹¹⁰ So können unter anderem Praktiken des Erinnerns, vor allem aber Praktiken des Hoffens jenseits normativer Bezüge zur Zukunft aus dem Gebet emergieren. Vor diesem Hintergrund kann nach ›Eigenzeiten‹ gefragt werden, die eine sich wandelnde Kirche ausbildet; vgl. aaO 159.

¹¹¹ In den biblischen Wissenschaften wurde der Umstand, dass das Leid vor dem Hintergrund seiner Überwindung thematisch wird, nicht aber die Klage isoliert fokussiert ist, auch als ›Konfliktgespräch‹ bezeichnet; vgl. JANOWSKI (s. Anm. 107), 347f.

¹¹² Eine Ausnahme macht der von Eva Harasta herausgegebene Band: E. HARASTA (Hg.), *Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion*, 2008.

¹¹³ Vgl. JANOWSKI (s. Anm. 107), 41.

der Gebete ab, indem sie rekursiv aufeinander bezogen bleiben.¹¹⁴ Dies könnte – auch durch die (kantische) Brille transzendentaler Anschauungen und Ideen betrachtet – gewichtige Konsequenzen nach sich ziehen: Wird die Praxis der Klage ohne Praktiken des Leidens thematisch, fehlen die polyvalenten Perspektiven, die die verschiedenen Dimensionen der Klage thematisieren. Die Klage bleibt in materialer Hinsicht eigentümlich unterbestimmt. Aber dieser Befund scheint auch umgekehrt zu gelten: Entfällt die Praxis der Klage, bleiben die Praktiken des Leidens – das Seufzen, Weinen, das Mattwerden des Blicks (Ps 6) – nebeneinanderstehend oder diffundieren im Raum: Selbstbezügliche oder larmoyante Haltungen können hervortreten.¹¹⁵

Eine praxeologische Betrachtung wird ausgehend von der Praxis des Klagens dessen Mikropraktiken beschreiben und deren zentrale oder grundlegende Eigenschaften zueinander in Beziehung setzen. Da die Grundsituation in den hier interessierenden (Klage-)Psalmen auf Krankheit und Unschuld bezogen bleibt,¹¹⁶ wird ein praxeologischer Ansatz nach Möglichkeiten suchen, konkrete Mikropraktiken zu *bündeln*. Dabei geraten Leib- und Sozialsphäre in den Blick: Für die *Leibsphäre* kommen Bündel oder daraus asymmetrisch erwachsende Clusterbildungen wie Krankheit, Ohnmacht, Finsternis, Hunger und Durst oder Trauer in Frage, für die *Sozialsphäre* Schande, Ghosting, Einsamkeit, Gefangenschaft und Sündenmacht.¹¹⁷ Die Bündel vernetzen sich nicht nur asymmetrisch-komplementär zu Clustern, sie differenzieren in ihren Eigenschaften auch konkrete Praktiken aus – und zwar bildlich-metaphorisch wie ein exemplarischer Blick auf das Nässen der Tränen, das Verschwimmen des klaren Blicks oder das Abnehmen der Kräfte des Beters nahelegt.¹¹⁸ Dabei wird durch die praxeologischen Verdichtungen der Praktiken in Bündeln oder Clustern einsichtig, aus welchem Grund die Klage als die Urform des Gebets bezeichnet werden konnte.¹¹⁹ Lässt sich diese Verdichtung von Mikropraktiken des Leidens und Meta-Praktiken der Klage zusammendenken und auf andere Kontexte übertragen?

In der Klage redet man sich *von* der Seele, was *auf* ihr liegt.¹²⁰ Dabei kann die Klage entbergen, dass »Sinnlichkeit und Sinn, Leib und Seele«¹²¹ durch logisches

¹¹⁴ In den Klagegliedern des Einzelnen emergiert diese Verbindung im anthropologisch-ganzheitlichen Vollzug von Klage und Lob; vgl. aaO 40f. 46f u. ö.

¹¹⁵ Vgl. aaO 39.

¹¹⁶ Vgl. G. FOHRER, Psalmen (de Gruyter Studienbuch), 1993, 137–198.

¹¹⁷ Vgl. JANOWSKI (s. Anm. 107), 51.

¹¹⁸ Vgl. FOHRER (s. Anm. 116), 137.

¹¹⁹ Vgl. MEYER-BLANCK, Gebet (s. Anm. 108), 265.

¹²⁰ So gehört die Klage über nicht Verstehbares und schwer zu Bewältigendes zur Dankbarkeit auch des nicht-glaubenden Menschen hinzu (vgl. aaO 61).

¹²¹ AaO 265.

Argumentieren oder Denken nicht mehr zusammenfinden. Zudem oder daher verbindet sich die Klage über nicht Verstehbares und schwer zu Bewältigendes mit Dankbarkeit, die sie auch für einen nicht-glaubenden Menschen erhalten kann.¹²² Insofern die Dankbarkeit in der Sprache der Klage »einen letzten Rest an Selbstbestimmung, Geist und Orientierungsfähigkeit«¹²³ rettet, wird praxeologisch deutlich erkennbar, dass sich der ihr zugrundeliegende emotionale Ausdruck nicht nur auf Sprache beschränken kann, sondern auch in körperlichen Praktiken äußern muss. So können sich im Nachvollzug von Gesten Praktiken der Ohnmacht manifestieren und dadurch die ursprüngliche Klage wie etwa im »Schrei«¹²⁴ von Edvard Munch *äußerlich* machen oder das Innere als Klage entäußern. Ob sich die Klage dabei in der Landschaft lediglich spiegelt oder auch körperlich materialisieren kann, ist aus praxeologisch-theologischer Perspektive offen zu halten.

Und: *Wie verändern sich Klage und Leiden im Gespräch mit dem Gegenüber?* Wer tiefgreifende Klagen aushält und sie nicht sofort mit guten Vernunftargumenten klein oder fortredet, kann Vertrauen gewinnen.¹²⁵ Dies gilt im menschlichen Miteinander, betrifft aber auch das (Selbst-)Gespräch in seiner Beziehung auf sein Gegenüber.¹²⁶ Denn auch das materiale Gottesbild unterliegt Transformationen,¹²⁷ die seine antik-trinitarische Version, aber auch seine absolut-transzendenten Gestaltformationen in Frage stellen.¹²⁸ Mikropraktiken wie *das Vergessen, das Verbergen, das Sorge in mir tragen* (Ps 13) bündeln sich nicht nur zur (auxiliarischen) Meta-Praktik des Klagegebets – etwa im Sinne der Lebensform (Rahel Jaeggi), sie fragen auch nach transzendenten Formen, deren Existenz – gerade für Betende – immer mit einem (Rest-)Risiko behaftet bleibt.¹²⁹

¹²² Vgl. aaO 61.

¹²³ AaO 128.

¹²⁴ A. HOERSCHELMANN, *The Scream* (in: DIES./K. A. Schröder, [Hg.], Edvard Munch. Theme and Variation, 2003, 245–248), 245.

¹²⁵ Vgl. MEYER-BLANCK, *Gebet* (s. Anm. 108), 265.

¹²⁶ Dem entspricht, dass in Gottes Wirklichkeit gebetet werden kann, ohne dass Gott zum quasi-personalen Adressaten des Gebets erklärt werden müsste; vgl. VON SASS, *Hoffnung* (s. Anm. 45), 499.

¹²⁷ Religiöse Jugendliche mit einer Tendenz zu einem unpersönlichen Gottesbild schreiben sich selbst eine aktive Bedeutung in Bezug auf Problemlösungen zu, Gott im Gebet hingegen eine (lediglich) unterstützende Rolle, während religiöse Jugendliche mit einer Haltung, die Gott als verlässlich betrachtet, ihre Gefühle auch in Form von Dank- oder Lobgebeten zum Ausdruck bringen; vgl. DIETZSCH (s. Anm. 101), 108.

¹²⁸ Vgl. U. BARTH (s. Anm. 99), 69f.

¹²⁹ Blaise Pascal zufolge ist dieses Risiko gering, aber es besteht. Oder anders bezogen auf das Gebet formuliert: Das Gebet ist ein ›Ding der Unmöglichkeit‹, insofern um den Gegenstand des Gebets, die Teilhabe an Gottes Wirklichkeit, nur gebeten werden kann; vgl. VON SASS, *Hoffnung* (s. Anm. 45), 501.

Dabei sind auf der Ebene der Praxis der Klage zwei Ansätze modal zu unterscheiden: *Einerseits* besteht die Gefahr, das adressierte Gegenüber lediglich als Chiffre zu benutzen, wodurch das sich *dezentrierende Gespräch* zu einer reinen ›Kontingenzbewältigungspraxis‹ (Hermann Lübke) mutiert: Das Sprechen über das Leid übernimmt eine bloße Entlastungsfunktion, um widerständige Kontexte zu transzendieren und neue Lebensräume zu erschließen. *Andererseits* ist zu fragen, ob und in welcher Form auf das Leiden reagiert werden kann, bzw. in welcher Form es sich in der Welt Ausdruck verschafft.¹³⁰ Damit kommen Fragen nach gegenseitiger Anerkennung, Befreiung sowie Gerechtigkeit in Geschichte und Gesellschaft in den Blick, zugleich aber auch die ernüchternde ›Erkenntnis‹¹³¹, dass eine Deutung des Weltgeschehens, derzufolge das Leiden einen einsehbaren sinnvollen Ort findet, theoretisch-objektiv nicht (mehr) möglich ist.¹³² Während der ersten Gefahr durch modale Verschiebungen in der Zeit begegnet worden ist, hat man die praktische Theodizee durch die Entwicklung einer Sprachschule des Gebets überwinden wollen. Im Klagegebet als *Meta-Praxis* ›kommt der im wahrsten Sinne des Wortes adventliche Charakter des Christseins zur Sprache‹¹³³. Beide Lösungsansätze führen Aporien vor Augen.

Sowohl der *geschichtstheologische als auch der zeitlich-modale* Umgang mit dem Gegenüber in der Klage gehen von komplementären Zugängen aus und folgen einem binären Schema. So setzt die ›Wahrnehmung der Grundsituation‹¹³⁴ im Gebet die Erfahrbarkeit Gottes voraus, um einer Verabsolutierung der ›Zeitsituation‹ über das Adventliche hinaus entgegenzutreten. Ob dies allerdings im Gespräch des Menschen mit Gott¹³⁵ gelingt, wird aus praxeologischer Perspektive fraglich, insofern der Aufweis von Grundsituation und Zeitdimension binäre Dimensionen hinter sich lässt, ohne die Zugänge um die Figur eines Dritten zu erweitern oder binäre Unterscheidungen *aufzuheben*.¹³⁶ Zum Prüfstein

¹³⁰ Dies mag sowohl Gerhard Ebeling als auch Johann Baptist Metz dazu bewegen haben, die eigene Gotteslehre bzw. die politische Theologie (Metz) fundamentaltheologisch vom Gebet aus zu entwickeln; dazu CH. POLKE, Gott, Klage, Kontingenz. Eine fundamentaltheologische Orientierung (in: E. HARASTA [Hg.], Mit Gott klagen. Eine theologische Diskussion, 2008, 3–19), 12f.

¹³¹ H.-G. JANSSEN, Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee (RGGe 7), 1996, 12.

¹³² Vgl. J. B. METZ, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, 2006, 103: »Macht Religion glücklich? [...] Schenkt sie Identität? Heimat, Geborgenheit, Frieden mit uns selbst? Beruhigt sie die Angst?«

¹³³ POLKE (s. Anm. 130), 13.

¹³⁴ Vgl. G. EBELING, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1: Prolegomena. Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt, ²1982, 194–199.

¹³⁵ Vgl. MEYER-BLANCK, Gebet (s. Anm. 108), 209.

¹³⁶ Sören Kierkegaard hat diesbezüglich kritisch angemerkt, dass Glaube ein Wissen sei, das »keinen Augenblick dabei verharret, ein Wissen zu sein, sondern im Augenblick

könnte die Frage avancieren, ob sich das Gegenüber selbst als veränderbar erweisen kann. Hinweise darauf gibt es zeitlich und räumlich vor der Wahrnehmung der menschlichen Grundsituation vor Gott: Auch die geduldigsten Freundinnen und Freunde werden, wenn man sich immer wieder die erinnernden Klagen eines anderen anhören muss, des Zuhörens für einen Moment lang überdrüssig. Ob sich diese auch aus modalen Zugängen ergeben könnten, wird zu eruieren sein. Einzelne Propheten eröffnen Raum für gegenläufige Emotionen und Reaktionen, die auf das praxeo-theologische Anliegen aufmerksam machen können. So erläutert etwa der indirekt Beklagte im Jesajabuch die Folgen emotionaler Aufwallungen:

»Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zorns ein wenig vor dir verborgen, aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner Erbarmen, spricht der HERR, dein Erlöser.«¹³⁷ (Jes 54,8)

Insofern sich in, mit und durch die Klage Gott als das Gegenüber zu seiner Veränderung bekennt, handelt es sich beim Beten – praxeo-theologisch betrachtet – um *eine Dezentrierung* von Subjekt und seinem Gegenüber, in deren Folge der zeitlich, räumlich und modal bestimmbare Zwischenraum neu und das heißt jetzt – durch seinen Gegenstand – gefüllt werden kann. Dies kann dann etwa die Gebetsklage sein, die sich in (Kirchen-)Räumen im *individuellen Umgang* mit Kerzen manifestiert.¹³⁸ Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass dieser *Zwischenraum* als *Meso-Praxis* neu qualifiziert werden kann, indem das Gegenüber der Klage, Gott, von dieser in der Klage dezentrierenden Praxis grundlegend affiziert und insofern verändert ist.

4. Schlusspunkt

An die Theologie muss die Forderung, sich interdisziplinär aufzustellen, nicht von außen herangetragen werden. Sie ist bereits selbst ein Konglomerat recht unterschiedlicher Fächer und deren Eigenlogiken. Das macht ihren großen Schatz aus, sorgt aber zugleich für überall wirksame Fliehkräfte. Für die längst

der Besitzergreifung sich in eine Handlung verwandelt; denn sonst wird es nicht besessen« (S. KIERKEGAARD, Drei erbauliche Reden [1843; in: DERS., Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden [Gesammelte Werke Abt. 5/6, GTBS 605], hg. von E. HIRSCH und H. GERDES, 1980], 133).

¹³⁷ Vgl. A. WEIDNER, Das Ende Deuterjesajas. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie zur Entstehung von Jes 40–60 (FAT.2 94), 2017, 173–194. 175.

¹³⁸ Vgl. A. ROGGENKAMP / A. LEHMANN / S. JUSTUS, Hören, berühren, geleitet werden (in: S. KELLER u. a. [Hg.], Kirchenräume, Dinge und ihre Menschen. Erkundungen materialisierter Religionspraxis [rerum religionum. Arbeiten zur Religionskultur 16], 2026 [im Erscheinen]).

laufenden, aber auch kommenden Debatten über die Architektur des theologischen Studiums wird der latente Pragmatismus, mit dem der Verbleib des Faches im Konzert der Universität zuweilen begründet wurde, kaum ausreichen. Die bequeme These, die einzelnen Fächer könnten zwar auch woanders vorkommen (das Alte Testament zur Orientalistik, die Kirchengeschichte zur ... usw.), aber so habe sich die Religionsforschung nun einmal halbwegs bewährt, wird zunehmend unter Druck geraten. Und so ist der Versuch, die Einheit des Faches über seinen Gegenstand zu ermitteln, ganz verständlich. Wolfhart Pannenberg etwa meinte, das gemeinsame Thema der Theologie liege in der

»indirekte[n] Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit in den antizipativen Erfahrungen der Sinntotalität der Wirklichkeit, auf die sich die Glaubensüberlieferungen der historischen Religionen beziehen«¹³⁹.

Doch schon für den engeren Rahmen der Systematischen Theologie wird Pannenberg auch hier kaum die Mehrheit hinter sich versammeln können.

Das enzyklopädische Interesse jedoch, dass sich in jener Passage und ihrer textlichen Umgebung wissenschaftstheoretisch ausspricht, muss deshalb nicht verkehrt sein. Und so mag auch in dieser Hinsicht ein praxeologischer Ansatz seine Vorzüge haben, indem zwar ein terminologisches wie methodisches Gerüst geboten wird, dieses aber nicht aus einer dadurch dominierenden Disziplin heraus entwickelt worden ist. Das hier zwei theologische Disziplinen unvermischt, aber ungetrennt zusammengearbeitet haben, ist noch kein Beweis für die Einlösung einer durchaus delikaten Einheit der Theologie, aber womöglich ein performativer Erweis, dass es sie – wo nötig und sinnvoll – überhaupt geben kann und wie sie im Blick auf konkrete Fragen des Faches aussehen mag.

Das haben wir anhand von drei Praktiken illustrieren wollen. Hier also wurden Christologie, Homiletik und Gebetstheologie einer erneuten Lektüre unterzogen, um zumindest zu skizzieren, welche Akzentverschiebungen sich abzeichnen, wenn man Praktiken als zentrale Einheit der Beschreibung, des Verstehens und des Sozialen ansieht. Und in allen drei Exemplaren mag deutlich geworden sein, dass die ›Selbstbekundung‹ des theologischen ›Gegenstandes‹ etwas ist, das sich an Praktiken bindet bzw. in ihnen vorkommt, ohne in ihnen aufzugehen. Eine heilsame Wirklichkeit kann mit den konkreten Vollzugspraktiken emergieren, indem wir an ihnen partizipieren, ohne dass diese Realität sich deshalb den Modi menschlicher Aneignung verdanken würde. Eben diese performative Dynamik kann praxistheoretisch beschrieben werden, um genuin dogmatische Fragen zu lösen, zuweilen aber auch einfach aufzulösen. Das jedoch geht nur in der wirklichen Hinwendung zu den räumlichen, temporalen, auch affektiven und praktischen Infrastrukturen des Glaubens und des Umgangs mit Religion,

¹³⁹ W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 330.

sodass systematische und praktische Theologien hier nicht so sehr ins Gespräch zu bringen waren, sondern wirklich kooperieren, um hier und da kaum mehr unterscheidbar zu sein.

Das ist kein Eigenwert, muss nicht überall gelingen und auch nicht in jeder Hinsicht wünschenswert sein, zumal der disziplinären Zuteilung auch entlastende Funktionen zukommen. Ein interessanter Befund *jedoch* ist es allemal, der hier nicht einfach behauptet wurde, sondern *in actu* vorgeführt worden ist – mit vielen Lücken, offenen Fragen und der Notwendigkeit, weiter zu kommen, als es uns hier möglich war. Einige Schritte *jedoch* haben wir zurückgelegt, um die Konturen einer Praxeo-Theologie unterm Kreuz, im Gebet und vor der Gemeinde nachzuzeichnen. Dazu waren Vorklärungen nötig, die dokumentieren, wie verzweigt nicht nur die praxeologische Debatte geworden ist, sondern auch, wie komplex ihr zentraler Gegenstand bei genauerer Betrachtung eigentlich schon strukturiert ist. Und so ist Luhmanns Bonmot als unser Motto zugleich umzudrehen, gibt es doch nichts Theoretischeres als eine gute Praxis.

Summary

This essay aims at examining central topics of Christian theology from a praxeological perspective. It starts off by exploring the nature of a theological praxeology and its tools to meet both systematic-theological and practical-theological requirements. In a second step, the resulting praxeo-theological framework will be applied to key doctrines and areas of practice: a theology of the Cross, preaching and prayer. The central question is a twofold one: first, whether and to what extent an encyclopaedic praxeo-theology could adequately address the demands of both the practice of faith and the engagement with religion; and second, in which way God's reality might be articulated if developed from those practices in which that very reality is getting concrete.

Schlagworte: Praxis und Praktik; Christologie; Predigen; Beten; Vollzug des Glaubens; Umgang mit Religion

Prof. Dr. Antje Roggenkamp
 Professur für Praktische Theologie
 mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik
 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät
 der Universität Münster
 orcid.org/0000-0002-0251-1491

Prof. Dr. Hartmut von Sass
 Professur für Systematische Theologie
 mit den Schwerpunkten Dogmatik und
 Religionsphilosophie
 an der Universität Hamburg
 orcid.org/0000-0001-8410-6758