

# **Bildungsoffensive der Theologie ↗ über wieviel Deutungs- und Steuerungsmacht verfügt die Religionspädagogik?**

Moderatorenbeitrag von  
Thomas Schlag

Ein vehementes und durchaus scharfzüngiges Plädoyer für eine kulturgewisse Selbstverortung der Praktischen Theologie ist den Ausführungen Christian Albrechts zu entnehmen: Das, wie er es – historisch rückblickend – formuliert, ekklesiologische Paradigma habe die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts theoriebildend geprägt. Und es sei – systematisch analysiert – keineswegs ein ad acta gelegtes Phänomen protestantischer Praxistheorie, sondern im Blick auf die protestantische Gegenwart ein nach wie vor erstaunlich selbstverständlich und weitläufig genutztes Paradigma.

Demgegenüber zielen Albrechts konstruktive Ausführungen auf eine wissenschaftssystematische Verortung der Praktischen Theologie unter dem Signum eines christentumstheoretischen, lehrmäßig-akademischen Paradigmas ab. Praktische Theologie werde ihrem Gegenstand nur dann gerecht, wenn sie sich selbst auf das Niveau einer Kulturwissenschaft anhebe. Damit erinnert Albrecht die wissenschaftliche Theologie in ebensolchem Maß an ihren ureigenen Aufgabenkontext wie er jegliche Instrumentalisierungsversuche der Praktischen Theologie durch die Amtskirche in die Schranken ihrer konkreten Praxis vor Ort verweist.

Der historische Rückgriff Albrechts mit seinem systematischem Impetus erhebt keinen geringeren Anspruch als selbst gegenwärtige Kulturanalyse bzw. praxistheoretische Zeitansage sein zu wollen: eine Praktische Theologie, die sich primär auf die kirchlich ausgefalteten Formationen des Christentums konzentriere, provoziere Kulturausblendung, Kirchenfixiertheit, Realitätsabgewandtheit, Religionsblindheit, Christentums-Unkultur.

Hartmut Ruddies markiert seine Skepsis angesichts des gezeichneten Gemäldes. Sein komprimierter Durchgang durch die Debatten, die in der Praktischen Theologie von Mitte des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts geführt wurden, steht in dem Interesse, den von Albrecht präsentierten Paradigmen-Dualismus kritisch zu hinterfragen. Die Kernfrage lautet, ob sich nicht die Praktische Theologie aufgrund der inhärenten Dynamik ihres Bezugsfeldes auf Dauer der kategorialen Eindeutigkeit bzw. der Subsumierung unter ein einziges Paradig-

ma entzieht. Oder, wie Ruddies in Bezug auf die Kirche als fundamentale Bezugsgröße für die Praktische Theologie sinngemäß fragt: Wie viel und was verliert die Praktische Theologie, wenn sie ihren fundamentalen Bezug auf die kirchlichen, traditionellen Gestaltungsformen aufgibt, indem sie sich zu einer christentumstheoretischen Durchführung ausweitet?

Über Ruddies hinaus ist in der Tat zu fragen: Was könnten reale Konsequenzen der Albrechtschen Forderung nach einem christentumstheoretischen, akademisch-lehrmäßigen Paradigma für die Praktische Theologie als Wissenschaft sein: eine grundlegende Reform des universitären und kirchlichen theologischen Curriculums inklusive der Neujustierung des theologischen Disziplinenkanons? Eine neue Bildungsoffensive der Theologie mitten hinein in die religiös-kulturellen Kontexte der Gegenwart, mitten hinein in die gelebte Religion, womöglich angeführt von einer deutungs- und steuerungsmächtigen Religionspädagogik als gesellschaftskulturell relevanter Wahrnehmungstheorie des gegenwärtigen Christentums? Angesichts einer feststellbaren mehr und mehr binnenkirchlichen Rhetorik an den theologischen Ausbildungsstätten leuchtet Albrechts Forderung nach einem weiten kulturwissenschaftlichen Horizont allen theologischen Bemühens fraglos ein. Aber braucht nicht bei all dem, um im Sinne von Ruddies Wilhelm Gräb zu zitieren, gerade die moderne Individualreligion Austausch, Gemeinschaft, Institutionen symbolischer Kommunikation – also die Kirche?<sup>1</sup>

Diese Fragen, die sich im Anschluss an die Debatte zwischen Albrecht und Ruddies stellen, sind naturgemäß nicht neu. Gerade deswegen lohnt – aus Aktualitätsgründen – die historisch-systematische und angesichts des Tagungsortes Berlin auch geographisch naheliegende Reminiszenz an die Antwort, die Schleiermacher an prominenter Stelle auf diese Frage nach dem Wissenschaftsstatus der Praktischen Theologie und dem Bildungsauftrag der wissenschaftlichen Theologie innerhalb der Universitäts- und Kulturlandschaft gegeben hat. In seinen »Gelegentliche[n] Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn« plädiert er im Jahr 1808 und damit zwei Jahre vor Gründung der Berliner Universität für die wissenschaftssystematische Anschlussfähigkeit der Theologie an die Diskussionslagen der Zeit, die eben ganz grundsätzlich mehr und anderes als handwerksmäßige Tradition in ausschließlich innerkirchlichem Interesse zu vermitteln habe<sup>2</sup>.

Angesichts einer sich immer weiter ausdifferenzierenden Wissenschafts-, Dis-

1. Vgl. *W. Gräb*, Religion in Berlin, in: PTh 90 (2001), 134-151: 144.

2. Vgl. *Gelegentliche Gedanken*, KGA I/6, Berlin/New York 1998, 57. Zum Motivbündel für die Abfassung dieser Schrift und die Charakterisierung als ein »Programm der konservativen Modernisierung« siehe jetzt *K. Nowak*, Schleiermacher, Göttingen 2001, 181 ff.

ziplinen- und Themenlandschaft lohnt der Blick auf Schleiermachers entfalteten Grundgedanken eines Miteinanders der einzelnen Wissenschaften im Sinn einer »Gemeinschaft des Wissens«<sup>3</sup>. Und angesichts der gegenwärtig durchaus legitimationsbedürftigen Rolle der theologischen Fakultäten an deutschen Universitäten vermag Schleiermachers selbstverständliche und begründete Integration der Theologie in den Wissenschaftskontext hilfreich für aktuelle Debatten sein. Um die Rolle, die der Theologie zukommt, präzise bestimmen zu können, benennt Schleiermacher zuerst die Aufgabe und das Wesen der Universität als Ganzer: diese bilde – zwischen Schule und Akademie, »den Uebergangspunkt zwischen der Zeit, wo durch eine Grundlage von Kenntnissen, durch eigentliches Lernen die Jugend erst bearbeitet wird für die Wissenschaft, und der, wo der Mann in der vollen Kraft und Fülle des wissenschaftlichen Lebens nun selbst forschend das Gebiet der Erkenntniß erweitert oder schöner anbaut«<sup>4</sup>. Die Universität ist nicht der Ort, an dem unabhängig voneinander detaillierte Teilerkenntnisse gelehrt und zweckorientiert vermehrt werden sollen, sondern an dem der wissenschaftliche Geist geweckt wird. An diesem Ort wird die enzyklopädische Gesamtheit der Erkenntnis, die Idee des Ganzen, dargestellt, »indem man die Principien und gleichsam den Grundriß alles Wissens auf solche Art zur Anschauung bringt, dass daraus die Fähigkeit entsteht, sich in jedes Gebiet des Wissens hineinzuarbeiten«<sup>5</sup>. Gerade aufgrund dieser »spekulativen« Zielsetzung schreibt Schleiermacher nicht der Theologie, sondern der Philosophie den ersten Platz im universitären Fächerkanon zu. Sie ist es, die aufgrund ihrer übergreifenden, diskurs- und damit gemeinschaftsstiftenden<sup>6</sup> Perspektive, ihrem Blick für das Ganze und ihrem lebendigen Einfluss die »Leitung für das künftige wissenschaftliche Leben in allen Fächern«<sup>7</sup> einzunehmen habe. Demgegenüber sind die theologische, juristische und medizinische Fakultät positive Fakultäten, insofern sie »einzeln entstanden durch das Bedürfniß, eine unentbehrliche Praxis durch Theorie durch Tradition von Kenntnissen sicher zu fundiren«<sup>8</sup>, im Fall der Theologie, um die Weisheit der Väter zu erhalten und der Kirche Orientierungs- und Gemeinschaftssinn zu gewährleisten. Ausdrücklich fordert Schleiermacher aber von den Vertretern der Theologie den Blick über den eigenen Tellerrand hinaus, ja sie gäben sich sogar der Lächerlichkeit preis, würden sie weder Kraft noch Lust dazu verspüren, auf anderen Gebieten, etwa der Philosophie, der Sittenlehre, philosophischen Geschichts-

3. *F. Schleiermacher*, a. a. O., 23.

4. A. a. O., 35.

5. Ebd.

6. Vgl. etwa a. a. O., 48.

7. A. a. O., 38.

8. A. a. O., 53.

beschreibung oder Philologie etwas mit außerordentlichem Erfolg zu leisten<sup>9</sup>. Auf die Gegenwart übertragen, kann diese Standortbestimmung der Theologie, wie Schleiermacher sie vornimmt, als Plädoyer für die unbedingte und unabdingbare Interdisziplinarität allen theologischen Bemühens – keineswegs nur an den theologischen Fakultäten – gelesen werden. Will die Theologie als gleichberechtigter Gesprächspartner ernst genommen werden und will sie mit ihren Ergebnissen wiederum Einfluss auf die scientific community nehmen wollen, wird sie ihren Beitrag zur wissenschaftlichen Anschlussfähigkeit durch eine Diskurskultur im Sinn des Gespräches auf Augenhöhe mit den anderen Wissenschaftsdisziplinen zu leisten haben. Dies schließt eine Stärkung der eigenen analytischen Wahrnehmungskräfte für die mannigfachen und vielspältigen Ausgestaltungen des modernen Christentums konstitutiv ein.

Im Anschluss an diese Reminiszenz an Schleiermacher sei noch einmal nach der besonderen Aufgabe der Religionspädagogik gefragt, wie sie Albrecht am Ende seiner Ausführungen skizziert. Es überrascht ja durchaus, dass es sich seinen Worten nach bei eben jener um die gegenwärtig deutungs- und steuerungsmächtige theologische Disziplin überhaupt handle. Dieses Votum überrascht insofern, als ein nicht unerheblicher Teil der gegenwärtigen religionspädagogischen Literatur auf ebensolche kulturanalytischen Prolegomena verzichtet, sondern sich viel eher durch den Aufweis eines beinahe unendlichen Methodenrepertoires sowie umfangreicher Hinweise auf Materialien auszeichnet<sup>10</sup>. Diese Orientierung hin auf instrumentelles Besitzwissen kann auch festgestellt werden, wenn man sich die Ankündigungstexte und Curricula religionspädagogischer Ausbildungsangebote an den universitären und landeskirchlichen Ausbildungseinrichtungen vor Augen führt<sup>11</sup>. In den meisten Fällen treten grundsätzliche didaktische Fragestellungen oder gar eine interdisziplinäre Verknüpfung der Religionspädagogik zugunsten der Erarbeitung und Präsentation eines methodischen Kompendiums oder eines möglichst breiten Unterrichtsmaterials zu einzelnen biblischen Themen oder Themenfeldern populärer Kul-

9. Vgl. a. a. O., 57.

10. Eine der neueren erwähnenswerten Ausnahmen bildet *N. Mette/F. Rickerts (Hg.)*, *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn 2001, das gerade angesichts der zunehmenden Unübersichtlichkeit der Religionspädagogik durch den Versuch einer enzyklopädischen Umschau überzeugt, die über die Darstellung klassischer religionspädagogischer Topoi hinausgeht und Themenfelder wie »Freizeit«, »Gesellschaft«, »Kommunikation«, »Kultur«, »Postmoderne Moderne«, »Säkularisierung« oder »Zeitgeschichte« aufnimmt und behandelt.

11. Ich beziehe mich hierbei exemplarisch auf die Ankündigungen bzw. kommentierten Vorlesungsverzeichnisse der bundesdeutschen theologischen Fakultäten zum Wintersemester 2001/2002 sowie hinsichtlich der landeskirchlichen Ausbildungsstätten auf die derzeit jeweils gültigen Curricula.

tur wie Film, Werbung, neue Medien oder Popmusik grundsätzlich zurück. Viele Einführungsveranstaltungen zum Religionsunterricht bieten zwar grundsätzliche Erwägungen zur Didaktik und Methodik des RU, einen Durchgang durch religionspädagogische Konzeptionen sowie Erörterungen zu den Rahmenbedingungen des RU an. In Bezug auf die Deutungsrepertoires gesellschaftlicher und kultureller Phänomene jedoch wird in aller Regel ausschließlich auf Literatur und Erkenntnisse aus den Bereichen der Soziologie, Psychologie, Biologie oder Populärwissenschaft verwiesen, ohne dass explizite Verknüpfungen, etwa mit theologischer Anthropologie, Christologie und Eschatologie oder protestantischer Sozialethik erkennbar wären. Momente religionspädagogischer Selbstreflexion sind allerhöchstens in Unterzielen wie der Klärung der Lehrerrolle oder des Theorie-Praxis-Problems zu entdecken.

Zur Reflexion über die Frage nach der spezifisch christlichen Erziehungs- und Bildungsaufgabe und Möglichkeiten einer verantworteten Interdisziplinarität wird in Lehrveranstaltungen an einigen theologischen Fakultäten angeregt, allerdings bilden diese doch insgesamt die Ausnahme. Ein kulturwissenschaftlich verorteter Bildungsbegriff ist einstweilen – nimmt man wenige Veranstaltungen aus – kaum zu erheben; auch die explizite Auseinandersetzung mit den vielfältigen Konnotationen des Religionsbegriffs ist nur sehr vereinzelt zu entdecken. Darüber hinaus sei angemerkt, dass viele der Angebote in ausdrücklichem, oftmals ausschließlichem Sinn Lehramtsstudierende ansprechen; eine größere Bedeutung der Religionspädagogik überhaupt würde allerdings die obligatorische Integration in das Studienangebot von Pfarramtsstudierenden voraussetzen.

So erscheint es als konsequent, dass – gleichsam innerhalb des nächsten Ausbildungsabschnittes – die landeskirchlichen Diskussionen über ein zukünftiges Pfarrer/Pfarrerinnen-Leitbild sehr deutlich in instrumenteller Absicht durch das ekklesiologische Paradigma geprägt sind. Die wesentlichen Kompetenzen für die pastorale Praxis werden in der Regel im klassisch parochialen Bereich angesiedelt: das Hauptaugenmerk richtet sich auf Seelsorge, Homiletik und Gottesdienstgestaltung; selbst eine möglichst effektive Gemeindeleitung, Amtsführung und Verwaltung rangieren weit vor Fähigkeiten in den Bereichen von Unterricht und Bildung, ganz zu schweigen von analytischer, interdisziplinärer oder interkultureller Kompetenz<sup>12</sup>.

Zwar sind eine oder mehrere intensive religionspädagogische Phasen konstitutiver Bestandteil praktisch aller landeskirchlicher Ausbildungsordnungen, jedoch konzentrieren sich diese Phasen auf die konkrete Hospitation und Unter-

12. Zusammenfassende Diskussionsergebnisse zur Frage eines zukünftigen pastoralen Leitbildes finden sich in den letzten Jahrgängen des Deutschen Pfarrerblattes sowie dem EKD-Konsultationspapier »Würzburg V«, das hinsichtlich seiner Entfaltung des Kompetenzbegriffs nach wie vor einer der Hauptbezugspunkte in dieser Debatte ist.

richtspraxis, ohne dass religionspädagogische Grundsatzertwägungen größeren Raum bekommen. Im übrigen liegt der Schwerpunkt in der Regel nach wie vor auf der schulischen Religionspädagogik. Gemeinde- und Erwachsenenpädagogik spielen demgegenüber eine untergeordnete Rolle.

Insofern wünscht man Christian Albrechts Ausführungen zur Deutungs- und Steuerungsmacht der Religionspädagogik nicht nur angemessene konkrete Bildungs-Orte und Ausbildungs-Orte der Realisierung, sondern ganz im Sinn seines favorisierten christentumstheoretischen Paradigmas eine wissenschaftsorientierte, zur Selbstreflexion fähige und – im Sinne von Schleiermachers einheitsstiftendem Sprachbegriff – verständigungsoffene und verständigungsbereite Praktische Theologie. Es dürfte für die Religionspädagogik lohnend sein, danach zu fragen, welchen Geist sie wecken kann und wecken will und wie sie das Schleiermachersche Diktum für sich transponiert:

»Jede Gesinnung, die wissenschaftliche wie die religiöse, bildet und vervollkommnet sich nur im Leben, in der Gemeinschaft Mehrerer. Durch Ausströmung aus den Gebildeten, Vollkommenen, wird sie zuerst aufgeregt und aus ihrem Schlummer erweckt in den Neulingen; durch gegenseitige Mittheilung wächst sie und stärkt sich in denen die einander gleich sind«<sup>13</sup>.

Und auch in bezug auf die Bedeutung der Person des Lehrenden kann die Religionspädagogik und Theologie überhaupt von Schleiermacher lernen, wenn er festhält:

»Der Lehrer muß alle was er sagt, vor den Zuhörern entstehen lassen; er muß nicht erzählen, was er weiß, sondern sein eignes Erkennen, die That selbst, reproduciren, damit sie beständig nicht etwa nur Kenntnisse sammeln, sondern die Thätigkeit der Vernunft im Hervorbringen der Erkenntniß unmittelbar anschauen und anschauend nachbilden. ... Sein Reproduciren muß kein bloßes Spiel sein, sondern Wahrheit«<sup>14</sup>.

Der Verzicht auf diesen Wahrheitsanspruch inklusive des selbstsäkularisierenden Verzichts auf den Kommunikations- und Symbolisierungsraum Kirche käme einem Exodus der Theologie gleich: bestenfalls in die innerkirchliche Subkultur, schlimmstenfalls mitten hinein in die wüste Landschaft der Bedeutungslosigkeit. Auf diesen Verzicht zu verzichten, das dürfte die Kunst der Praktischen Theologie und der Theologie überhaupt sein.

13. F. Schleiermacher, a. a. O. [Anm. 2], 48.

14. A. a. O., 48 f.