

»Religion« oder »Kommunikation des Evangeliums« als Leitbegriff für die Praktische Theologie?

von

CHRISTIAN GRETHLEIN

Praktische Theologie hat von Anfang an eine bewegte Geschichte. Im 19. Jahrhundert entstand sie als »Krisenwissenschaft«.¹ In einer Zeit tief greifender politischer und gesellschaftlicher, kultureller und kirchlicher Umbrüche² traten die kirchliche Lehre und die Praxis sowie die Einstellungen einer zunehmenden Zahl von Menschen auseinander. Das stellte die Theologie vor neue Anforderungen, die mit ihrem herkömmlichen exegetischen, historischen und dogmatischen Instrumentarium nicht (zureichend) bearbeitet werden konnten. Dabei bildete sich die Praktische Theologie in einem etwa hundert Jahre umspannenden Prozess als eine gegenüber den älteren theologischen Fächern gleichberechtigte theologische Disziplin heraus. Noch ihr angeblicher »Urheber«³, Friedrich Schleiermacher, schrieb in seinen Überlegungen »Über die Einrichtung der theologischen Fakultät« (in Berlin; 25. Mai 1810) hierzu:

»Man könnte sich [...] für den Anfang mit drei ordentlichen Lehrern begnügen, wenn man sie, und das wäre an sich keine schwere Aufgabe, so wählte, daß der eine ein Exeget und zugleich ein Dogmatiker, der andere ein Exeget und zugleich ein Historiker und der dritte ein Historiker und zugleich ein Dogmatiker wäre. Denn an solchen, welche die praktische Theologie nebenher vortrügen, darf es in einer an Kanzelrednern so reichen Stadt wie Berlin nicht leicht fehlen, und eine eigene Professur dieses Faches scheint mir eher nachteilig zu sein. Je weniger die meisten, die zu dieser Professur Lust hätten, in anderen Fächern etwas zu leisten vermögen werden, um desto eher würden sie in diesem zuviel tun, und für die Masse würde die Versuchung zu groß sein, einen unverhältnismäßigen Teil ihrer Zeit den Vorbereitungen auf die eigentliche Amtsführung zu widmen.«⁴

¹ CH. GRETHLEIN/M. MEYER-BLANCK, Vorwort (in: DIES. [Hg.], Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker [APrTh 12], 1999, V).

² Vgl. den diesbezüglichen Überblick in CH. GRETHLEIN, Praktische Theologie, 2012, 23–27.

³ So – viel zitiert – E. CH. ACHELIS, Lehrbuch der Praktischen Theologie, Bd. 1, ³1911, 14.

⁴ Zitiert nach G. KRAUSE, Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie (WdF 264), 1972, 4.

Doch schon Carl Immanuel Nitzsch wies 1847 der Praktischen Theologie eine eigenständige theoretische Aufgabe zu, nämlich die Kirche als »aktuelles Subjekt« zu bestimmen.

»Da eine Thätigkeit nur durch ihren Grund in Geist und Natur, ein Amt nur aus dem Grund des Gemeinwesens, dem es eigen ist, als Erscheinung verstanden oder gewürdigt, und nach den daraus sich ergebenden Zweckbegriffen geleitet werden kann: so kommt es für eine Methodik der praktischen Theologie auf den theologischen Begriff von der Kirche zuerst und am meisten an, und von der vollständigsten Entfaltung ihrer Substanz in das besondere und concreteste ihrer Wirklichkeit kann erwartet werden, daß darin die vollständigste Vorbildung ihrer Selbstbethätigung enthalten sei.«⁵

Damit überwand der in Bonn gleichermaßen Systematische und Praktische Theologie lehrende Nitzsch jedenfalls grundsätzlich die bis dahin übliche Pastoraltheologie.⁶ Doch geriet die Praktische Theologie durch diese Orientierung an »Kirche« in starke Abhängigkeit von der Dogmatik und ihrem Kirchenbegriff.⁷ Allerdings garantierte die Ausbildungsfunktion des Theologie-Studiums eine enge Orientierung der Praktischen Theologie an kirchlicher Praxis und dem geistlichen Amt. Dies führte in Folge des gesellschaftlichen und kulturellen Wandels, mit dem die Amtsträger konfrontiert waren, besonders der Individualisierung, zu einer Erweiterung des Instrumentariums der Praktischen Theologie. Vor allem Paul Drews profilierte das Fach als eine empirische Disziplin.⁸ Dazu forderte er mit Kirchenkunde, religiöser Volkskunde und religiöser Psychologie drei neue praktisch-theologische Fächer, wobei »religiös« sich bei ihm selbstverständlich auf den christlichen Bereich bezog. Dieser auch von anderen wie Friedrich Niebergall und Otto Baumgarten aufgenommene Impuls endete schroff nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs. Im Zuge der Dialektischen Theologie mit ihrer »dezidierte[n] Abgrenzung vom herrschenden Zeitgeist«⁹ wurde der Praktischen Theologie wieder eine schlichte Anwendungsfunktion zugeschrieben. Leitbegriff war jetzt die dogmatische Kategorie »Wort Gottes«. Dementsprechend stand im Zentrum der Praktischen Theologie die Homiletik mit ihrem Gang vom Text zur Predigt. Trotz des Ausgangspunkts der Dialektischen Theologen in und bei der pastoralen Praxis, besonders der Predigtaufgabe, ge-

⁵ C. I. NITZSCH, *Praktische Theologie*, Bd. 1, 1847, 126.

⁶ Zu deren Geschichte und Entwicklung vgl. U. POHL-PATALONG, *Pastoraltheologie* (in: CH. GRETHLEIN / H. SCHWIER [Hg.], *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte* [APrTh 33], 2007, 515–574).

⁷ E. HAUSCHILDT, *Carl Immanuel Nitzsch* (in: GRETHLEIN / MEYER-BLANCK [s. Anm. 1], 111–150), 130–133.

⁸ Vgl. C. QUEISSER, *Paul Drews. Programm einer empirischen Theologie* (APrTh 60), 2015.

⁹ Vgl. R. SCHMIDT-ROST, *Zwischen den Zeiten. Praktische Theologie im Umfeld der dialektischen Theologie* (in: GRETHLEIN / MEYER-BLANCK [s. Anm. 1], 501–530), 515.

lang es ihnen insgesamt nicht, den Pfarrern in ihrer täglichen Arbeit zu helfen. So schrieb der Pfälzer Landpfarrer Walter Mannweiler schon 1931 hellsichtig:

»Entscheidung, Anspruch, Existenz, konkrete Situation, Hohlräum, Senkrechte von oben, dialektisches Schweben, Sprung ins Bodenlose, das ganz Andere usw. Auf den theoretischen Rausch folgt ein gründlicher praktischer Katzenjammer.«¹⁰

Vor allem bei den Kasualien trafen steil theologisch ausgerichtete Pfarrer und an ihren direkten Bedürfnissen orientierte Gemeindeglieder konfrontativ aufeinander. Am Ende blieb nur eine letztlich klerikale Arroganz. So empfahl z. B. der Praktische Theologe Günter Dehn 1950: »Es müssen Zäune aufgerichtet werden, die verhindern, daß Krethi und Plethi ihre Kinder zur Taufe bringen.«¹¹

Seit Mitte der 1960er Jahre wurde die Diskrepanz zwischen einer solchen selbstgewissen Theologie und den tatsächlichen Lebensverhältnissen zu groß. Vor allem dort, wo – jenseits der monologischen Kanzelrede – Pfarrer (und Religionslehrer/innen) direkt mit theologisch nicht vorgebildeten Menschen zusammentrafen, war ein Umdenken unvermeidlich. Zuerst kam es im Bereich der Religionspädagogik,¹² die an die Stelle der bisherigen deduktiv prozessierenden Katechetik trat, und in der Seelsorge bzw. jetzt: Pastoralpsychologie¹³ zur sogenannten empirischen Wende. Im Zuge dieser Neuorientierung wurde »Religion« zum Leitbegriff Praktischer Theologie,¹⁴ der bis heute viele praktisch-theologische Arbeiten bestimmt.

Dies und die damit gegebenen Implikationen skizziere ich in einem ersten Durchgang. Dabei sollen die Gewinne dieses Ansatzes eruiert werden, aber auch seine Probleme. Im zweiten Schritt stelle ich den seit etwa zehn Jahren – wieder – neu in die praktisch-theologische Grundlagendiskussion gebrachten Leitbegriff »Kommunikation des Evangeliums« vor. Auch hier werden Gewinne für die Theoriebildung und dann Probleme benannt. Im abschließenden Teil schlage ich vor, Kommunikation des Evangeliums als den gegenwärtigen Kontext angemesseneren Leitbegriff der Praktischen Theologie zu profilieren. Ihm sind je nach konkretem Praxisfeld und damit Diskussionszusammenhang weitere Begriffe wie Religion, Spiritualität oder Ritual zuzuordnen.

¹⁰ W. MANNWEILER, Die dialektische Theologie auf dem Dorf (ChW 45, 1931, 404–406), 404.

¹¹ G. DEHN, Die Amtshandlungen der Kirche, 1950, 38.

¹² H. B. KAUFMANN, Muß die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen? (Loccumer Pelikan 1966/12, 37–39); K. WEGENAST, Die empirische Wende in der Religionspädagogik (EvErz 20, 1968, 111–125).

¹³ D. STOLLBERG, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik (SPTh 6), 1969.

¹⁴ Vgl. M. MEYER-BLANCK, Praktische Theologie und Religion (in: GRETHLEIN/SCHWIER [s. Anm. 6], 353–397).

1. Religion als Leitbegriff Praktischer Theologie

»Religion« als paradigmatischer Begriff hat für die Evangelische Theologie eine bis ins 18. Jahrhundert zurückgehende Geschichte, die hier nicht im Einzelnen rekonstruiert werden kann.¹⁵ In der Praktischen Theologie dominierte aber im 19. Jahrhundert »Kirche« als Bezugspunkt und Leitbegriff. Auch die Verwendung von Religion (bzw. Religionswissenschaft) im Umfeld von Paul Drews war unspezifisch und wurde permiscue mit Glaube o. ä. gebraucht. Auf jeden Fall war damit der christliche Glaube, genauer: der protestantische Glaube im Blick. Diese auch konfessionelle Reduktion ist weitgehend bis heute mit der Verwendung des Religionsbegriffs in der Praktischen Theologie verbunden und kann von dessen kulturprotestantischer Ausarbeitung¹⁶ her verstanden werden. Die andere Bestimmung von »Religion« in der Katholischen Kirche wird dabei nicht zur Kenntnis genommen.¹⁷ Dazu kam, dass Karl Barth und die ihm folgenden Theologen den Religionsbegriff grundsätzlich kritisierten.¹⁸ Erst Dietrich Rössler führte ihn in seinem Buch »Die Vernunft der Religion« programmatisch als Leitbegriff Praktischer Theologie ein. Allgemein galt er ihm als »Medium gesellschaftlicher Selbstausslegung«¹⁹ und somit als wichtiger Bezugspunkt zum Verständnis der Moderne:

»Religion ist einer der Leitbegriffe, vermittels deren die moderne Welt sich selbst auslegt. Sie tut das, indem sie die Rolle der Religion interpretiert, sei es als deren Bestreitung und Entlarvung oder als Ausarbeitung ihrer tragenden und für die Humanität unter den Bedingungen der Neuzeit unverzichtbaren Inhalte, sei es als Programm einer aufgeklärten und darin endlich neuzeitlichen Religion, oder als das einer von den Verirrungen der Neuzeit bewahrenden Restauration.«²⁰

Als Gegenstand der Praktischen Theologie spezifizierte Rössler »Religion« durch das Attribut »gelebte«:

»Religion ist vor allem gelebte Religion. Sie ist unsichtbar. Sie tritt nicht in Erscheinung. Sie ist in der Praxis des gelebten Lebens enthalten, und sie kann darin nicht ohne weiteres isoliert oder bloßgelegt werden. Sie hat ihren Ort und ihre Funktion im Zusammenhang des kulturellen und gesellschaftlichen Lebens im ganzen.«²¹

¹⁵ Vgl. F. WAGNER, Religion. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch (TRE 28, 1997, 522–545).

¹⁶ Vgl. aaO 526–534.

¹⁷ Vgl. MEYER-BLANCK (s. Anm. 14), 355f.

¹⁸ Vgl. grundlegend K. BARTH, KD I/2 (§17).

¹⁹ A. REGLITZ, Erklären und Deuten. Glaubenspraxis in diskursanalytischer und systematisch-theologischer Perspektive (Theologie – Kultur – Hermeneutik 12), 2011, 162 (der ich auch die beiden folgenden Zitate Rösslers entnehme).

²⁰ D. RÖSSLER, Die Vernunft der Religion, 1976, 114.

²¹ AaO 10.

Der Begriff der »gelebten Religion« machte eine auch in die Systematische Theologie reichende Karriere.²² Den allgemeinen Hintergrund dieser neuen und programmatischen Verwendung des Religionsbegriffs bildeten unterschiedliche Kontexte:

Durch den Religionsbegriff versprach man sich eine Befreiung aus dem als beengend empfundenen Gehäuse der Theologie Karl Barths und seiner Schule. Schon Wolfhart Pannenberg hatte mit seinem Verständnis der Theologie als einer (christlichen) Religionswissenschaft einen entsprechenden systematisch-theologischen Versuch vorgelegt.²³ Mit dem Begriff der »gelebten Religion« öffnete sich für Praktische Theologen wieder von Neuem ein Zugang zu empirischer Arbeit – auch wenn Rössler selbst dies dann nicht in konkreten Forschungen umsetzte.

Auf jeden Fall ergab sich durch den Religionsbegriff der Anschluss an zahlreiche außertheologische Fächer wie Religionssoziologie, Religionspsychologie und Religionswissenschaften. Dies versprach nicht nur wissenschaftlichen Gewinn. Auch wissenschaftspolitisch empfahl sich im Umbruch 1960er Jahre, der nicht zuletzt die Universitäten erfasst hatte, das Bemühen um Vernetzungen mit anderen Fächern, um die (Praktische) Theologie zu stabilisieren.

Aktuell beschäftigten damals die sprunghaft ansteigenden Kirchaustritte die Kirchenleitungen, wie die seit 1972 im Zehnjahres-Rhythmus durchgeführten Mitgliedschaftsumfragen im Bereich der EKD zeigen. Hier eröffneten religionssoziologische Theorien, die sich kritisch mit der überkommenen Säkularisierungsthese auseinandersetzten, neue Perspektiven. So entwarf Thomas Luckmann die Theorie einer »unsichtbaren Religion«,²⁴ deren funktionale Ausrichtung das Blickfeld der Religionsforschung über die bisherigen institutionalisierten Formen hinaus weitete.²⁵

Damit wurde die bis dahin übliche (exklusiv) kirchliche Begründung der Praktischen Theologie überwunden, die in ihrem an pastoralen Tätigkeiten orientierten sektoralem Aufbau (klassisch: Homiletik, Liturgik, Poimenik, Katechetik) zu Tage trat.²⁶ Inhaltlich war der bei Rössler verwendete Religionsbe-

²² Diskurstheoretisch rekonstruiert bei REGLITZ (s. Anm. 19), 159–282.

²³ Vgl. speziell zum daraus folgenden Verständnis der Praktischen Theologie W. PANNENBERG, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 426–442.

²⁴ TH. LUCKMANN, *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*, 1967; vgl. hierzu H. KNOBLAUCH, Thomas Luckmann. Die Privatisierung der modernen unsichtbaren Religion (in: V. DREHSEN / W. GRÄB / B. WEYEL [Hg.], *Kompendium Religionstheorie*, 2005, 239–247).

²⁵ Aufgenommen wurde dieser Ansatz bereits in der ersten EKD-Kirchenmitgliedschaftsbefragung: H. HILD (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Meinungsbefragung*, 1974, 23–26. 28f.

²⁶ Vgl. A. GRÖZINGER, *Die dreifache Gestalt des Christentums: Dietrich Rössler* (in: GRETHLEIN / MEYER-BLANCK [s. Anm. 1], 471–500), 485f.

griff christlich. Seine systematische Ausarbeitung erfolgte innerhalb einer – von dem Systematischen Theologen Trutz Rendtorff angeregten²⁷ – Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums als »Die Religion der Neuzeit«:

»Es gibt das neuzeitliche Christentum allein in der Form einer Theorie zu seiner Interpretation in der Absicht, den Bestand, die Phänomene und die Tendenzen, die sich nach der Auffassung eben dieser Theorie als neuzeitliche Religion vorfinden, zu erklären.«²⁸ Und: »Die Kirche und mit ihr die Praktische Theologie haben den drei großen Aspekten des Christentums drei entsprechende Aufgaben gegenübergestellt: die durch das kirchliche Christentum gestellte Aufgabe mit ihrer Mitte in Gottesdienst und Predigt, die öffentliche Aufgabe, die vor allem durch den Unterricht gegeben ist und die durch das private Christentum gestellte Aufgabe, die in der Seelsorge für den einzelnen Menschen ausgearbeitet wird.«²⁹

Die christentumsgeschichtliche Integrationskraft dieses Systems führte Rössler eindrucklich in seinem »Grundriß der Praktischen Theologie« als der »Summa Theologica des Verständnisses von praktisch-theologischer Theoriebildung im Zusammenhang mit der empirischen Wende«³⁰ vor. Doch sind auch deren Schatten unübersehbar.³¹ Neuere Entwicklungen wie die Herausbildung einer nicht nur stabilen, sondern wohl auch wachsenden Religionslosigkeit, gegenwärtig unter dem Begriff »Konfessionslosigkeit« diskutiert,³² und die Zunahme von Muslimen oder buddhistisch Interessierten in Deutschland blieben auch in der zweiten Auflage von 1994 unbeachtet. Die – nicht zuletzt finanzielle – Stabilität der deutschen evangelischen Volkskirche bildete die selbstverständliche, nicht eigens reflektierte Basis dieser Praktischen Theologie.

Etwa zeitgleich mit Rössler nahm Gert Otto, wie dieser 1927 geboren, den Religionsbegriff für seine Praktische Theologie in Anspruch,³³ allerdings in ganz anderer konzeptioneller und inhaltlicher Bestimmung. Otto entwickelte sein Religionskonzept vor allem unter Rückgriff auf Max Horkheimers Kritische Theorie. Mit Hans-Eckehard Bahr unterschied Otto zwei Formen von Religion, um diesen, von ihm bei Rössler vermissten kritischen Impuls einzu-

²⁷ Monographisch rekonstruiert von M. LAUBE, *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genesis und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs* (BHT 139), 2006.

²⁸ D. RÖSSLER, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 1984, 78.

²⁹ AaO 82.

³⁰ GRÖZINGER (s. Anm. 26), 485.

³¹ Vgl. die Hinweise auf zeitgenössische Rezensionen aaO 496–498.

³² Vgl. z. B. M. DOMSGEN/D. EVERS (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, 2014.

³³ Zu dessen praktisch-theologischem Ansatz vgl. ausführlicher CH. GRETHLEIN, *Kritische Theorie religiöser Praxis: Gert Otto* (in: DERS./MEYER-BLANCK [s. Anm. 1], 433–469).

bringen. Dabei zielt »Religion 1« auf »Integration«, »Religion 2« auf »Emanzipation«. ³⁴ In diesem Ansatz hängen Religion und Religionskritik »unauflöslich« ³⁵ zusammen. Auch ist der Bezug zur Kirche eher locker. Otto übernahm von dem Religionssoziologen Joachim Matthes dessen Diagnose von der »Emigration der Kirche aus der Gesellschaft«. ³⁶ Dazu spielte er – 1988 – die »Lage der Kirche in der DDR als heuristisches Abbild einer zukünftigen Kirche in der Bundesrepublik« ³⁷ ein. Ohne Frage erweiterte dieses Verständnis von Praktischer Theologie als »kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis« das Themenspektrum des Fachs beträchtlich. ³⁸ Konzeptionell trug Otto dem durch die perspektivische Anlage seiner Praktischen Theologie Rechnung, die das bei Rössler noch leitende Systemdenken verabschiedete. Das zog auch kritische Anmerkungen auf sich. So machte Karl-Fritz Daiber aus methodologischer Hinsicht auf die Unbestimmtheit von Ottos Ansatz aufmerksam, ³⁹ die kaum in geregelte Einzelforschungen überführbar sei. Und Manfred Josuttis fragte nach dem theologischen Charakter einer solchen »Religionswissenschaft im Rahmen einer kritischen Gesellschaftstheorie«. ⁴⁰

Die beiden eben zitierten Praktischen Theologen Rössler und Otto präsentieren mit ihren beiden Lehrbüchern eindrucksvoll die Leistungskraft einer Praktischen Theologie, die sich am Leitbegriff »Religion« orientiert. Allerdings zeigt ein Vergleich zwischen den beiden Werken erhebliche Differenzen in der inhaltlichen Bestimmung von »Religion«. Während Rössler diesen Begriff christentumstheoretisch füllte, bezog sich Otto auf die Kritische Theorie. Seine Unterscheidung von »Religion 1« und »Religion 2« macht zugleich auf das Problem notwendiger Binnendifferenzierungen des Begriffs aufmerksam. »Religion« begegnet so als ein Begriff, mit dem ein jeweils anderweitig gewonnener Ansatz ausformuliert werden kann.

Dies tritt noch deutlicher hervor, wenn die Differenzierung von Religion 1 und 2 bei dem gegenwärtig wohl prominentesten Vertreter einer an Religion als Leitbegriff orientierten Praktischen Theologie, Wilhelm Gräb, analysiert wird. Bei ihm bedeuten – in den Spuren von Schleiermacher – Religion 1 und 2 etwas

³⁴ G. OTTO, *Praktische Theologie*, Bd.2: Handlungsfelder der Praktischen Theologie, 1988, 27.

³⁵ AaO 43.

³⁶ J. MATTHES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, 1964.

³⁷ OTTO, *Praktische Theologie 2* (s. Anm. 34), 61.

³⁸ G. OTTO, *Praktische Theologie*, Bd. 1: *Grundlegung der Praktischen Theologie*, 1986, 21f.

³⁹ K.-F. DAIBER, *Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe* (GT 23), 1977, 19f.

⁴⁰ M. JOSUTTIS, *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, 1974, 257.

ganz anderes als bei Otto. »Religion 1« steht für »unser Grundvertrauen ins Dasein«, während »Religion 2« »die Vorstellungen« benennt, »mit denen wir uns deutend zu uns verhalten, eine Sinnspur in unserer Lebensgeschichte zu entdecken versuchen«. ⁴¹ Ausdrücklich ordnet Gräß dabei »Religion« der Rede von Gott vor:

»Zur Rede von Gott finden wir jedenfalls auf dem Weg über die gelebte Religion. Die gelebte Religion ist diejenige Dimension unseres bewussten Lebens, in der wir uns deutend und d. h. immer symbolisierend, dann also auch sprachlich, mit dem Wort ›Gott‹ zur kontingenten Gegebenheit unseres Lebens verhalten.« ⁴²

Hier wird »Religion« vorbehaltlos in die allgemeine Kultur integriert. Sie bezeichnet »die Kultur der Symbolisierung letztinstanzlicher Sinnhorizonte alltagsweltlicher Lebensorientierung«. ⁴³ Die Sorge der Wort-Gottes-Theologen, die Kirche verliere sich an Religion, wird also vollständig umgedreht. Gräß attestiert der Kirche einen Mangel an »Religionsfähigkeit«, ⁴⁴ den zu beheben er als wichtige Aufgabe Praktischer Theologie sieht. Positiv gelingt es Gräß so in erheblich höherem Maß als seinen Vorgängern, gegenwärtige Formen von Kultur, etwa im Medienbereich, in seine Praktische Theologie zu integrieren. Diese Ausrichtung auf die konkrete Selbstdeutung heutiger Menschen ist aber bei ihm mit einer »Entsubstantialisierung« ⁴⁵ herkömmlicher theologischer Begriffe verbunden. Damit geht – wie besonders katholische Praktische Theologen kritisch anmerken – eine »Tendenz zu einer völligen Individualisierung des Glaubens« ⁴⁶ einher, die die politische bzw. sozialetische Dimension vernachlässigt.

Hier wird also die bereits bei Rössler und Otto beobachtete Entleerung und dann anderweitig begründete inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs geradezu zum Programm. Es legt sich bei »Religion« der Verdacht eines Container-Begriffs nahe, der dann aber keine allgemeine Orientierungsfunktion im Sinne eines Leitbegriffs haben kann.

Das bestätigt der Blick auf einen anderen praktisch-theologischen, ebenfalls an der »gelebten Religion« ausgerichteten, aber phänomenologisch argumentierenden Ansatz, wie ihn Hans-Günter Heimbrock und seine Frankfurter Kollegen und Mitarbeiter erarbeiteten. Dort vorgenommene Begriffsbestimmungen wie »Religion als Erfahrung, Erhellung

⁴¹ W. GRÄB, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, 1998, 67.

⁴² W. GRÄB, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, 2006, 34.

⁴³ GRÄB, *Lebensgeschichten* (s. Anm. 41), 51.

⁴⁴ Vgl. aaO 46 u. ö.

⁴⁵ AaO 214.

⁴⁶ N. METTE, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, 2005, 38.

und Ausdrücklichmachung von Differenz«⁴⁷ eröffnen zwar ein weites Forschungsfeld, aber nicht dessen Konturierung.

Dazu treten weitere, damit teilweise zusammenhängende Probleme. In religionswissenschaftlicher Hinsicht zeigt sich deutlich die – auch begriffsgeschichtlich beobachtbare⁴⁸ – Reduktion des Religionsbegriffs auf ein bestimmtes Territorium in Europa und damit auf das Christentum. Selbst bei einem dimensional elaborierten Religionsverständnis wie dem des Bertelsmann-Religionsmonitors⁴⁹ ist eine deutliche Schwäche etwa hinsichtlich ostasiatischer Daseins- und Wertorientierungen unübersehbar.⁵⁰ Angesichts wachsender Migrationsströme, aber auch pluraler Ausrichtungen einzelner dürfte dieses Problem zumindest längerfristig ebenfalls Forschungen in Deutschland betreffen. Akut tritt – bisher kaum reflektiert – die christliche und europäische Imprägnierung des Religionsbegriffs in religionsrechtlicher Hinsicht zu Tag. So zeigt sich am Beispiel der politisch gewollten Einführung des Islamischen Religionsunterrichts in verschiedenen deutschen Bundesländern, dass der diesbezügliche Artikel 7,3 des Grundgesetzes mit »Religionsgemeinschaft« eine stabile äußere Organisationsform voraussetzt, die »die Fähigkeit zu verbindlicher und hinreichend legitimierter Artikulation von Grundsätzen für den Religionsunterricht gegenüber dem Staat«⁵¹ hat. Sie ist im Christentum in Form der Kirche(n) selbstverständlich, fehlt aber im Islam.⁵² Eine besondere Pointe dabei ist, dass offenkundig auch beim Christentum in unseren Breiten die Selbstverständlichkeit der Organisation in kirchlicher Form nicht mehr für alle Menschen plausibel ist, vielmehr vor allem bei jüngeren Menschen an Akzeptanz einbüßt.⁵³ Schließlich ist noch auf eine grundlegende theologische Problematik hinzuwei-

⁴⁷ W.-E. FAILING / H.-G. HEIMBROCK, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, 1998, 30.

⁴⁸ Vgl. hierzu materialreich WAGNER (s. Anm. 15).

⁴⁹ Vgl. S. HUBER, Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien (in: Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, hg. von Bertelsmann Stiftung, 2009, 17–52).

⁵⁰ Vgl. z. B. M. VON BRÜCK, Meditation und Toleranz. Anmerkungen zu den ersten Ergebnissen des Religionsmonitors in Indien und Thailand (in: Religionsmonitor 2008, hg. von Bertelsmann Stiftung, 2007, 230–236).

⁵¹ J. OEBBECKE, Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen – Aktuelle Fragen und Problemstellungen (in: P. SCHREINER / K. WULFF [Hg.], Islamischer Religionsunterricht. Ein Lesebuch, 2001, 83–92), 88.

⁵² Vgl. CH. GRETHLEIN, Islamischer Religionsunterricht – zu welchem Preis? (in: R. ALTHAUS / K. LÜDICKE / M. PULTE [Hg.], Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. FS H. J. F. Reinhardt [MKCIC.Bh. 50], 174–187), 176–178.

⁵³ Vgl. z. B. M. EBERTZ / M. EBERHARDT / A. LANG, Kirchnaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie (KirchenZukunft konkret 7), 2012.

sen. Dirk Evers formulierte sie zwar im Zusammenhang mit einem Überblick über die »Arbeit am Religionsbegriff« in der evangelischen Dogmatik, sie ist aber direkt auf die praktisch-theologische Diskussion um den Leitbegriff übertragbar:

»Die Arbeit am Religionsbegriff ist deshalb so wichtig und bedeutsam, weil der Religionsbegriff für die gegenwärtige theologische Reflexion praktisch unverzichtbar erscheint, auch wenn ich nicht sehen kann, wie in ein anthropologisches und als solches durchaus ambivalentes, relatives und partikulares Phänomen wie das von Religion und Religionen der Gottesbezug eingezeichnet werden soll, der für die biblischen Traditionen und das Glaubensverständnis des Christentums entscheidend sein dürfte.«⁵⁴

Evers stellt also zuerst die Bedeutung des Religionsbegriffs heraus, weist aber zugleich auf dessen theologische Insuffizienz hin. Es fehlt ihm eine inhaltliche Bestimmtheit, die jedenfalls im Bereich evangelischer Theologie biblische Perspektiven konstitutiv zum Tragen bringt. Damit kann der Religionsbegriff kein Leitbegriff einer evangelisch-theologischen Disziplin sein. Dieses von Evers genannte Defizit verschärfte sich in praktischer Hinsicht durch den rapiden Rückgang der Kirchenmitgliedschaft in den letzten sechzig Jahren. Konnte man in den 1950er Jahren angesichts von über 95 % der Bevölkerung als Kirchenmitglieder von einer gewissen Vertrautheit mit christlichen Inhalten ausgehen, so ist heute die größte »konfessionelle« Gruppe die der sogenannten Konfessionslosen (2010: 40,6 %).⁵⁵

2. »Kommunikation des Evangeliums« als Leitbegriff Praktischer Theologie

Während der Religionsbegriff schon länger – in unterschiedlicher Weise – von Systematischen Theologen ausgearbeitet wurde, entstand die Wendung »Kommunikation des Evangeliums« als theologischer Leitbegriff erst 1956 bzw. 1958. Als erster verwendete sie – durchaus noch im Wechsel mit »Kommunikation des christlichen Glaubens« – der niederländische Missionswissenschaftler Hendrik Kraemer. Der am Beginn seines beruflichen Wegs in Indonesien als Missionar wirkende Kraemer ging von einer kritischen Diagnose gegenwärtiger Kirche aus:

»Die Kirche von heute lebt in einer säkularisierten und in Desintegration begriffenen Massengesellschaft, welche ungewöhnlich dynamisch ist. Die Kirche führt sich aber in vielen Beziehungen so auf, als lebte sie immer noch in der alten, stabilen, begrenzten Welt. [...] Sie [sc. die Kirchen, Ch. G.] spiegeln vergangene historische Zustände wider, in wel-

⁵⁴ D. EVERS, Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik (ThLZ 140, 2015, 3–22), 9f.

⁵⁵ Vgl. die Tabelle zur Religionszugehörigkeit in Deutschland in GRETHLEIN, Praktische Theologie (s. Anm. 2), 228.

chen sich die Typen, die der Kirche und dem Christentum entfremdet sind, nicht zuhause fühlen würden, selbst wenn sie bekehrt würden.«⁵⁶

Nach Kraemer hat die Kirche die Aufgabe, die »christliche Botschaft«/»das Evangelium« zu kommunizieren. Allerdings bestimmte Kraemer diese Kommunikation – deutlich im Gefolge der Theologie Karl Barths und in der Tradition des damaligen Missionsverständnisses stehend – als »eine Kategorie sui generis«: »Es handelt sich hier eben nicht einfach um einen Kontakt zwischen zwei Beteiligten, der unsichtbare dritte Beteiligte, der Heilige Geist, ist nämlich der Hauptbeteiligte.«⁵⁷ Diese dogmatische Festlegung führte dazu, dass die mit dem Kommunikationsbegriff mögliche Kooperation mit nichttheologischen Wissenschaften bei Kraemer hauptsächlich aus theologischen Abgrenzungen bestand.⁵⁸

Diese Vorbehalte überwand Ernst Lange, der »Kommunikation des Evangeliums« – jetzt bereits deutlicher als praktisch-theologischer Fachterminus geprägt – als homiletischen und dann auch praktisch-theologischen Leitbegriff in die deutsche Diskussion einführte:

»Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ›Verkündigung‹ oder gar ›Predigt‹, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum Konfirmandenunterricht – als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht.«⁵⁹

Im Weiteren wurde dieser Anstoß für das Konzept einer »Kommunikativen Gemeindepraxis« aufgenommen,⁶⁰ deren Impulse nicht zuletzt im Evangelischen Kirchentag weiterwirkten. Dabei eröffnete die Diagnose Langes, in den Kirchengemeinden versammle sich das »Ensemble der Opfer der Zeit«⁶¹, u. a. die Möglichkeit einer selbstkritischen Reflexion der pastoralen Rolle⁶² und damit einen Anschluss auch an die Pastoraltheologie.

Ähnlich wie der Rekurs auf den Religionsbegriff verdankt sich also »Kommunikation des Evangeliums« einer kritischen Reflexion auf die gegenwärtige Lage von Kirche. Allerdings zielt dieser Begriff nicht primär auf die Förderung

⁵⁶ H. KRAEMER, Die Kommunikation des christlichen Glaubens (zuerst engl., 1956), 1958, 91.

⁵⁷ AaO 21.

⁵⁸ Vgl. das 3. Kapitel seiner Studie »Psychologische, soziologische und kulturelle Faktoren« (aaO 45–62).

⁵⁹ E. LANGE, Aus der »Bilanz 65« (in: DERS., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von R. SCHLOZ, 1981, 63–160), 101.

⁶⁰ CH. BÄUMLER, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, 1984, 18f.

⁶¹ E. LANGE, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, 1972, 295–300.

⁶² Vgl. BÄUMLER (s. Anm. 60), 98–100.

der – bislang defizitären – Integration von »Religion« in die Kultur. Vielmehr geht es bei ihm um eine Verbesserung der Kommunikation von etwas, das in Kultur nicht aufgeht, vielmehr auch deutlich kulturkritisch angelegt ist: dem Evangelium. Damit beziehen sich die Ausführungen zur Kommunikation des Evangeliums meist stärker auf konkrete gemeinschaftliche Praxisvollzüge als die oft eher hiervon abstrahierenden, an den sogenannten »Deutungen« der Individuen interessierten religionstheoretischen Reflexionen.

»Es ist die Funktion der Religion, diese Einheit des Unterschieds von Wirklichem und Möglichem, Bestimmtem und Unbestimmtem, Vertrautem und Unvertrautem, Verfügbarem und Unverfügbarem, Endlichem und Unendlichem, Immanenz und Transzendenz, im gesellschaftlichen Bewusstsein zu halten. Und die leistet das durch Deutung, durch Codierung und Symbolisierung dieser Unterscheidungen.«⁶³

Allerdings konnte Lange den neuen praktisch-theologischen Leitbegriff nicht mehr genauer ausarbeiten.

Erst Anfang des 21. Jahrhunderts wurde »Kommunikation des Evangeliums«, zunächst hinter den Leitbegriff »Religion« zumindest in der deutschsprachigen evangelischen Theologie zurückgetreten, wieder in einer Praktische Theologie orientierenden Funktion aufgenommen und genauer ausgearbeitet. Dabei ist interessant, dass sich die Rezeption des kulturbezogenen Religionsbegriffs weitgehend auf die deutsche Praktische Theologie beschränkte. »Kommunikation des Evangeliums« wurde jedoch auch in der englisch-⁶⁴ und französischsprachigen⁶⁵ sowie in der katholischen⁶⁶ Praktischen Theologie rezipiert. Dies hatte wohl vor allem darin seinen Grund, dass seit dem Ende des 20. Jahrhunderts die Kommunikationsthematik in verschiedensten wissenschaftlichen Fächern von der Pädagogik über die Soziologie und die Medienwissenschaften bis hin zu den Ingenieurwissenschaften zu dominieren begann. Auch öffentlich zog »Kommunikation« zunehmend die Aufmerksamkeit auf sich:

»Der subjektive und soziale Bedarf, durch ›Kommunikation‹ Zusammenhänge herzustellen und einigermaßen stabil zu halten, ist unübersehbar. Dieser Bedarf ist vor dem Hintergrund zu verstehen, daß der vielfältig begründete soziale Unterschiedsreichtum (Ausdifferenzierung), die vielfältigen Positionen (Pluralisierung) und die Ablösung des einzelnen Menschen von dauerhaft festen sozialen Institutionen (Individualisierung) neue Regelungen der Vermittlung und der Integration erfordern.«⁶⁷

In der Folge dieser Entwicklung nahmen Praktische Theologen unterschiedliche kommunikationstheoretische Modelle und Einsichten auf. Wilfried Engemann entwickelte z. B. unter Rückgriff auf Umberto Eco's Semiotik ein kom-

⁶³ GRÄB (s. Anm. 42), 26.

⁶⁴ R. OSMER, *Practical Theology. An Introduction*, 2008.

⁶⁵ F. LIENHARD, *La démarche de théologie pratique*, 2006.

⁶⁶ METTE (s. Anm. 46).

⁶⁷ M. FASSLER, *Was ist Kommunikation?*, 2003, 27.

munikationstheoretisch bestimmtes Grundkonzept Praktischer Theologie,⁶⁸ das er im Weiteren für die Homiletik⁶⁹ ausführte. Dabei erwiesen sich Personen und Zeichen als gleichermaßen konstitutiv für die Kommunikation des Evangeliums. Norbert Mette konzipierte seine (katholische) Praktische Theologie u. a. unter Rückgriff auf das Kommunikationsmodell von Jürgen Habermas, das Helmut Peukert aufnahm:

»Wenn ich überhaupt mit einem anderen in eine Kommunikation eintrete, so akzeptiere ich ihn grundsätzlich als jemanden, der sprechen, sich verständlich artikulieren und mir widersprechen kann; ich akzeptiere ihn als gleichberechtigten Partner und setze mich in dem, was ich sage, seiner Kritik und Gegenrede so aus, dass ich mich verpflichte zu versuchen, mit ihm zu einer Übereinstimmung über die Wahrheit von Behauptungen oder die Richtigkeit von Normen zu kommen. [...] Diese notwendig immer schon vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kann im Prinzip keinen Kommunikationspartner ausschließen, sie zielt vielmehr auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft.«⁷⁰

Einen weiteren wichtigen Impuls für die Ausarbeitung von Kommunikation des Evangeliums als praktisch-theologischen Leitbegriff gab die Analyse der Medienentwicklung und ihrer Konsequenzen für die Lebensgestaltung der Menschen und damit auch die kirchliche Praxis.⁷¹ Schließlich stellte ich 2012 im Format eines Lehrbuchs Praktische Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart dar. Dabei ergaben sich in der Theologie direkte Anschlüsse an andere Disziplinen. Denn der Begriff des Evangeliums bedarf – entsprechend seiner Herkunft – der biblisch-theologischen Reflexion. Inhaltlich wird Evangelium durch das Auftreten, Wirken und Geschick des Juden Jesus von Nazareth bestimmt. Die von ihm praktizierten, untrennbar miteinander verbundenen Kommunikationsmodi des Lehrens und Lernens, gemeinschaftlichen Feierns und Helfens zum Leben strukturieren »Evangelium« kommunikationstheoretisch.⁷² Aus dieser inhaltlichen Bestimmung ergeben sich auch Anschlüsse an jüdische Theologie, insofern *bisar* (althebräisch für εὐαγγελίζεσθαι) ein wichtiger Terminus der Zionstheologie ist. Da »Indschil«

⁶⁸ W. ENGEMANN, Personen und Zeichen im Prozess der Kommunikation des Evangeliums. Praktische Theologie als Theorie der Lebensäußerungen der Gemeinde (in: DERS., Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie [APrTh 23], 2003, 37–50).

⁶⁹ W. ENGEMANN, Einführung in die Homiletik, ²2011.

⁷⁰ H. PEUKERT, Kommunikatives Handeln. Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie (in: E. ARENS [Hg.], Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, 1989, 39–54), 52; zitiert bei METTE (s. Anm. 46), 18.

⁷¹ Vgl. z. B. CH. GRETHLEIN, Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft (ThLZ.F 10), 2003.

⁷² Vgl. genauer ausgeführt unter Rückgriff auf J. BECKER, Jesus von Nazareth, 1996, bei GRETHLEIN, Praktische Theologie (s. Anm. 2), 253–323.

(altarabisch für »Evangelium«) mehrfach im Koran vorkommt (Sure 3,2.43.58; 5,50f.79.110; 7,156; 9,112; 35,23; 48,19; 57,27), legt sich auch eine Kooperation mit der Koran-Exegese der Islamischen Theologie nahe. Ebenso bedarf es der Zusammenarbeit mit kirchengeschichtlichen Kolleginnen und Kollegen, um die Wirkungsgeschichte des Evangeliums zu erforschen. Dazu legte Ingolf Dalferth bereits einen interessanten systematisch-theologischen Entwurf vor, der die Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff der gesamten Evangelischen Theologie skizziert. Dabei hebt er die damit gewonnene Dynamisierung im Denkstil bei solch einem »topischen« Ansatz hervor:

»Das bedeutet keineswegs, im Umgang mit Phänomenen auf kritische Fragen nach Bestimmtheit, Richtigkeit, Wahrheit oder Verbindlichkeit zu verzichten und sich mit der Beliebigkeit von Betrachtungsweisen zufrieden zu geben. Im Gegenteil, damit wird erst die Pointe dieser Fragen deutlich und deren Unverzichtbarkeit und Orientierungsleistung einsichtig. Nur besagt das nicht, dass auch die richtige Antwort auf sie immer schon feststünde oder immer dieselbe Antwort zu geben wäre. Wie etwas zu verstehen ist, was jeweils wahr ist, gewiss sein kann und verbindlich gilt, lässt sich nicht zeitfrei, situationsunabhängig und auf nur eine »richtige« Weise inhaltlich fixieren, sondern muss als immer wieder neues, konkretes Zustandekommen von Verständnis, Wahrheit, verlässlicher Gewissheit und gemeinsamer Verbindlichkeit unter Bedingungen pluraler Meinungen, verschiedener Hinsichten und divergierender Ansichten verstanden und beschrieben werden.«⁷³

Allerdings unterscheidet Dalferth – über die gegenwärtigen Klärungen in der Praktischen Theologie hinaus – zwischen der »christlichen Kommunikation des Evangeliums«,⁷⁴ die zwischen Menschen stattfindet, und der »Selbstkommunikation des Evangeliums«,⁷⁵ die sich zwischen Gott und Mensch ereignet. Es ist deutlich, dass auf die zweite Kommunikationsform herkömmliche kommunikationstheoretische Modelle nicht anwendbar sind. Deshalb ist angesichts der besonderen empirischen Ausrichtung der Praktischen Theologie zu fragen, ob die Reflexion dieser Selbstkommunikation nicht eher in der Dogmatik zu leisten ist. Angesichts der »Unwahrscheinlichkeit«⁷⁶ von Kommunikation enthält aber auf jeden Fall ein der Komplexität von Kommunikation Rechnung tragendes, empirisches Kommunikationsverständnis eine Öffnung für diesbezügliche Anchlüsse. Noch zahlreicher sind die Anschlussmöglichkeiten von Kommunikation des Evangeliums über den Kommunikationsbegriff an nichttheologische Wissenschaften und Forschungszweige wie z. B. Nachrichtentechnik, Psychologie, Soziologie, Semiotik, Soziolinguistik, Ritualtheorien, Systemtheorie, Medien- und

⁷³ I. DALFERTH, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung* (ThLZ.F 11/12), 2004, 12f.

⁷⁴ AaO 94–99.

⁷⁵ AaO 110–113.

⁷⁶ Vgl. N. LUHMANN, *Die Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation* (in: DERS., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, 1981, 25–34).

Kommunikationswissenschaften.⁷⁷ Darüber hinaus bestehen bei der Thematisierung von kommunikativen Vollzügen vielfältige Bezüge zu Anthropologie und Religionswissenschaften. Besondere Bedeutung kommt schließlich der Lektüre des Evangeliums in kommunikationstheoretischer Perspektive zu. Die medien-theoretische Unterscheidung von »Übertragungsmedium« und »Speichermedium« ermöglicht z. B. eine für konkrete Praxis hilfreiche Differenzierung.

»Speichermedien konterkarieren bevorzugt Zeitprobleme, Übertragungsmedien sind hingegen auf die Überwindung von Distanzproblemen geeicht. [...] Der Inbegriff von Speichermedien ist das Testament. [...] Übertragungsmedien wollen hingegen der Mißlichkeit abhelfen, daß es weite Räume gibt, die schwer zu überwinden sind.«⁷⁸

Umgekehrt sind kritische Hinweise zu kommunikationstheoretischen Forschungen notwendig. In der gegenwärtigen Medienforschung drohen z. T. die Menschen, die aus Armut, Alter oder sonstigen Gründen sich nicht neuer Kommunikationsmittel (wie z. B. Smartphones) bedienen, aus dem Blick zu geraten.

Inzwischen hat auch »Kommunikation des Evangeliums« als Leitbegriff Praktischer Theologie kritische Anfragen auf sich gezogen. Im Mai 2014 fand ein diesbezügliches Symposium in Göttingen statt. Die Veranstalter, Bernd Schröder und Michael Domsgen, stellen am Beginn des Berichtsbands übersichtlich die Leistungen dieses Begriffs zusammen: Hinwendung zu einer Vielfalt der Kommunikationsmodi; Aufnahme empirischer Einsichten aus nichttheologischen Fächern bis hin zu Technik und Naturwissenschaften (was wohl erstmalig für Praktische Theologie erfolgt); Überwindung der pastoraltheologischen Engführung; Einsichten in die Konstitution von Evangelium durch Kommunikation: Überschreiten des verbalen Bereichs; Distanzierung gegenüber einer religionstheoretischen Grundlegung.⁷⁹ Dazu könnte noch treten, dass die bisherige Fokussierung auf das »Subjekt« bzw. das »Individuum«, und damit auf empirisch wegen der sozialen Vernetzung nicht vorfindliche Konstrukte, durch die Konzentration auf Beziehungen (»relationship«) abgelöst wird.

»Communication assumes, depends upon, and builds on relationship; it addresses and seeks to influence relationship; it does affect relationship, even though this often occurs in ways that were not intended. Relationships in turn inexorably influence communication: what is given, how it is conveyed, and what is received.«⁸⁰

⁷⁷ Vgl. im Einzelnen ausgeführt in GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 2), 144–156.

⁷⁸ Vgl. J. HÖRISCH, *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien* (Die andere Bibliothek 195), 2001, 71f.

⁷⁹ B. SCHRÖDER/M. DOMSGEN, *Vorwort* (in: M. DOMSGEN/B. SCHRÖDER [Hg.], *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie* [APrTh 57], 2014, 7–11), 9f.

⁸⁰ J. SULLIVAN, *Communicating Faith and Relating in Love* (in: DERS. [Hg.], *Communicating Faith*, 2011, 359–368), 360.

Damit ist wenigstens grundsätzlich der Gefahr gewehrt, theoretische Sonderwelten zu errichten.

Interessanterweise waren in Göttingen die Anfragen an Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff Praktischer Theologie teilweise entgegengesetzt. So fragte Wilhelm Gräß kritisch nach, ob nicht das Verständnis der Kommunikation des Evangeliums, das sich auf die jesuanische Kommunikation der Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft gründet, eine zu große Weite eröffne:

»In dieser Weite, mit der die Praxis des Evangeliums im Lichte des Reich-Gottes-Gedankens zu einer gelingenden Menschheitspraxis beiträgt, droht der Praktischen Theologie ihr disziplinäres Unterscheidungsmerkmal verloren zu gehen. Hier rächt sich die Verabschiedung des Religionsbegriffs [...]. Denn der Religionsbegriff gibt die Möglichkeit, die universale Weite menschlicher Lebenswirklichkeit zugleich mit einer spezifisch theologischen Fragestellung zu verbinden.«⁸¹

Von anderer Seite wurde genau der gegenteilige Vorwurf erhoben. Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff blende wichtige theologische Begriffe wie »Glaube«, »Koinonia« oder »Transzendenz« aus. So konstatiert Wilfried Engemann:

»Ein anthropologisch reflektiertes Verständnis eines ›Lebens aus Glauben‹ kommt aber mit der Prämisse einer auf Dauer gestellten Kommunikation des Evangeliums nicht aus. Die Antwort auf die Frage, was es für das Leben eines Menschen bedeutet, in den Prozess der Kommunikation des Evangeliums verwickelt zu werden, kommt dabei zu kurz.«⁸²

Engemanns Schüler Bernhard Kirchmeier beklagte dazu den Verlust des Subjekts in einer nur kommunikationstheoretisch formatierten Praktischen Theologie. Demgegenüber empfahl er, Kommunikation nicht primär als einen Prozess zwischen, sondern durch Menschen zu verstehen.⁸³ Gleichsam umgekehrt monierte Jan Hermelink die zu geringe Berücksichtigung von Strukturen bei einer auf aktuelle kommunikative Vollzüge gerichteten Praktischen Theologie.⁸⁴

⁸¹ W. GRÄB, Kommunikation des Evangeliums. Religionstheologische Ansichten und Anfragen (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 61–74), 64.

⁸² W. ENGEMANN, Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 15–32), 28.

⁸³ B. KIRCHMEIER, Drei Kommunikationsmodi – eine Funktion? Erwägungen zum Zweck der Kommunikation des Evangeliums (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 33–48), 37.

⁸⁴ J. HERMELINK, Kritik und Konflikt. Die praktisch-theologische Wahrnehmung ehrenamtlichen Handelns als Präzisierung von »Kommunikation des Evangeliums« (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 127–139).

Dazu traten im Verlaufe des Symposions durch weitere Referate Hinweise zur Weiterarbeit an Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff Praktischer Theologie: Der Göttinger Religionspädagoge Bernd Schröder wies auf die Bedeutung der biblisch-reformatorischen Einsicht in das allgemeine Priestertum aller Getauften hin.⁸⁵ Der Marburger Religionspädagoge Marcell Saß regte an, die Partizipations- und Beobachtungsperspektive zu unterscheiden.⁸⁶ Lutz Friedrichs, in der zweiten Ausbildungsphase der Pfarrer/innen tätig, machte in pastoraltheologischem Interesse auf neuere Differenzierungen in einem psychologischen Kommunikationskonzept aufmerksam.⁸⁷ Der Bonner Praktische Theologe Michael Meyer-Blanck versuchte u. a., die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium einzuspielen.⁸⁸ Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive mahnte der Nestor katholischer Liturgiewissenschaftler Klemens Richter eine stärkere Berücksichtigung der Anamnese im Konzept der Kommunikation des Evangeliums an.⁸⁹ Der Heidelberger Altphilologe Jonas Grethlein wies auf mögliche Öffnungen durch phänomenologische und literaturwissenschaftliche Theoriebildungen hin.⁹⁰ Der Münsteraner Religionswissenschaftler Perry Schmidt-Leukel zeigte das innovative Potenzial für Praktische Theologie auf, das ein nicht exklusivistisch verengter offenbarungstheologischer Ansatz birgt.⁹¹ Auf jeden Fall lassen diese Hinweise vermuten, dass es sich lohnt, Kommunikation des Evangeliums als Leitbegriff Praktischer Theologie weiter auszuarbeiten.

⁸⁵ B. SCHRÖDER, Das Priestertum aller Getauften und die Assistenz der Kirche. Überlegungen zur Neuformatierung der Praktischen Theologie im Anschluss an Christian Grethleins Praktische Theologie (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 141–160), 146–153.

⁸⁶ M. SASS, Zwischen Partizipation und Distanzspielräumen. Kommunikation des Evangeliums in der Perspektive der Lebensbegleitung (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 87–99).

⁸⁷ L. FRIEDRICHS, Ein Amt für andere und mit anderen. Pastoraltheologische Impulse der Praktischen Theologie Christian Grethleins (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 111–126), 120–122.

⁸⁸ M. MEYER-BLANCK, Gebildete Routine. Das Evangelium in der pastoralen Berufspraxis (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 101–110), 103f.

⁸⁹ K. RICHTER, Liturgie als Kommunikation des Evangeliums. Ein ökumenischer Blick aus Sicht des katholischen Liturgiewissenschaftlers (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 185–200), 192–194.

⁹⁰ J. GRETHLEIN, Das Erzählen in der Kommunikation des Evangeliums. Ein literaturwissenschaftlicher Blick auf Christian Grethleins Praktische Theologie (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 231–246), 234–244.

⁹¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, Kommunikation des Evangeliums in der interreligiösen Begegnung. Anmerkungen zu Christian Grethleins kommunikationstheoretischer Theologie aus religionstheologisch pluralistischer Perspektive (in: DOMSGEN/SCHRÖDER [s. Anm. 79], 161–184), 165–169.

3. »Kommunikation des Evangeliums« und »Religion«

Es liegt auf der Hand, dass »Kommunikation des Evangeliums« und »Religion« aus der gegenwärtigen praktisch-theologischen Diskussion nicht wegzudenken, geschweige denn zu extrahieren sind. Beide Begriffe verdanken sich einer – im Einzelnen jedoch unterschiedlichen – kritischen Einschätzung der heutigen kirchlichen Situation. Beide eröffnen Perspektiven, die über die traditionellen Organisationsformen von Kirche hinausgehen, und bemühen sich um Anschluss an außertheologische Theoriebildungen. Doch bestehen auch erhebliche Differenzen. So nimmt eine am Religionsbegriff orientierte Praktische Theologie stärker das konstruierte »Subjekt«, eine am Begriff der »Kommunikation des Evangeliums« ausgerichtete eher die beobachtbaren Interaktionen und Beziehungen in den Blick. Angesichts solcher Differenz ist zu klären, welcher von beiden Termini heute besser als Leitbegriff für Praktische Theologie dienen kann und somit auch den konzeptionellen Rahmen für den anderen abgibt.

Ein solcher Leitbegriff hat in der Praktischen Theologie folgende Funktionen zu erfüllen: Er muss angesichts der besonderen – weithin unbestrittenen⁹² – empirischen Ausrichtung dieser Disziplin die möglichst genaue und differenzierte Wahrnehmung (im doppelten Wortsinn) der gegenwärtigen Situation ermöglichen. Entsprechend der handlungsorientierenden Funktion, die evangelischer Theologie immanent ist,⁹³ kann es dabei nicht nur um Deskriptionen, sondern muss es auch um eine kritische Beurteilung und handlungsorientierende Hinweise für zukünftige Kommunikationen gehen.⁹⁴ Dabei bietet der Begriff »Kommunikation des Evangeliums« Vorteile. Zum einen sind die am Kommunikationsverständnis arbeitenden Wissenschaften und Forschungen multiperspektivisch aufeinander beziehbar. Positionelle Gegensätze, wie sie – etwa bei der unterschiedlichen Bestimmung von »Religion 1« und »Religion 2« – im Religionsbegriff begegnen, fehlen weitgehend. Dies hängt wohl mit der erheblich stärkeren empirischen Erdung des Kommunikationsbegriffs zusammen. Denn empirische Forschung erfordert stets die Rechenschaft über die mit der verwendeten Methode gegebene Begrenzung des Zugangs zum Forschungsfeld. Multiperspektivität und damit auch die Partikularität der einzelnen Ansätze und Einsichten gehören demnach – jenseits von positionellen

⁹² Eine Ausnahme stellt CH. MÖLLER, Einführung in die Praktische Theologie, 2004, dar, dessen Vorschlag einer »spirituellen Gestalt der Praktischen Theologie« (aaO 20–23) sich aber nicht durchsetzen konnte; vgl. kritisch hierzu die Besprechung durch W. EN-GEMANN (ThLZ 131, 2006, 224–227).

⁹³ Vgl. CH. GRETHLEIN, Theologie und Didaktik. Einige grundsätzliche Verhältnisbestimmungen (ZThK 104, 2007, 503–525).

⁹⁴ Vgl. präzise am Beispiel der Konfirmandenarbeit SASS (s. Anm. 86), 91–94.

Gegensätzen – konstitutiv zum heutigen Verständnis von Kommunikation. Die disziplinar weit verzweigte Bearbeitung von Kommunikationen ermöglicht erhebliche genauere Differenzierungen als selbst bei einem mehrdimensional ausgearbeiteten Religionsverständnis, wie es etwa Charles Glock⁹⁵ entwarf und bis heute in modifizierter Form noch immer Verwendung findet.⁹⁶ Zum anderen enthält »Kommunikation des Evangeliums« über »Evangelium« eine klare normative Bestimmung. Diese ist zwar – gleichermaßen auf Übertragungs- und Speichermedium bezogen – nicht statisch, sondern in einer »Interpretationspraxis«⁹⁷ auszuarbeiten. Sie hat jedoch klare Anhaltspunkte, etwa in den Evangelienbüchern und in den genannten drei Kommunikationsmodi. Dies schließt eine Beliebigkeit bzw. Fremdbestimmung durch außertheologische Theorien aus. »Religion« scheint dagegen hier eine große Schwäche zu haben. Wie an den Beispielen der praktisch-theologischen Entwürfe von Rössler, Otto und Gräß exemplarisch gezeigt, wird der Inhalt dieses Begriffs recht unterschiedlich bestimmt, ohne dass ein gemeinsamer Bezugspunkt zu erkennen ist.

Allerdings ist »Kommunikation des Evangeliums« der Leitbegriff einer theologischen Disziplin, die über ihre konkreten Forschungsgegenstände in ständigem Austausch mit anderen Wissenschaften und Praxisfeldern steht, in denen wiederum eigene Begriffe Verwendung finden. Es ist eine wichtige Aufgabe praktisch-theologischer Arbeit, die dadurch benannten Inhalte innerhalb des eigenen Gesamtkonzeptes konstruktiv und kritisch zu lozieren.

So macht Dietrich Korsch⁹⁸ – bei Anerkennung von begrifflichen Problemen, wobei er allerdings die von Evers genannte, spezifisch theologische Schwierigkeit unerwähnt lässt – auf die Bedeutung des Begriffs »Religion« in Bildungszusammenhängen aufmerksam. Bernhard Dressler nimmt dies auf und führt es religionspädagogisch in einem Plädoyer für eine religionstheoretische Grundlegung der Religionspädagogik aus.⁹⁹ Tatsächlich ist »Religion« ein Unterrichtsfach in den öffentlichen Schulen der meisten deutschen Bundesländer. Von daher gilt es, den Religionsbegriff auch innerhalb eines Verständnisses von Praktischer Theologie als Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart aufzunehmen, dann aber genauer als bisher üblich zu bestimmen. Zuerst wird darauf zu achten sein, die hinsichtlich anderer Daseins- und Wertorientierungen übergreifige Verwendung zu vermeiden. Die Gleichheit

⁹⁵ CH. GLOCK, On the study of religious commitment (Religious Education 57, 1962, 98–110).

⁹⁶ So z. B. im Religionsmonitor 2008, vgl. HUBER (s. Anm. 49).

⁹⁷ DALFERTH (s. Anm. 73).

⁹⁸ D. KORSCHE, Religion – Identität – Differenz (Loccumer Pelikan 2003/11, 8–13), 9.

⁹⁹ B. DRESSLER, Religions-Pädagogik. Bestandsaufnahme und Perspektiven einer theologischen Disziplin (ThLZ 139, 2014, 1257–1274), 1265–1270.

zwischen »Christentum«, »Islam«, »Buddhismus« und »Hinduismus«, die ein gleichermaßen auf alle vier angewendeter Religionsbegriff suggeriert, verdankt sich eben nur der Perspektive protestantischer Theologen. Joachim Matthes kolportierte in diesem Zusammenhang eine eindruckliche Begegnung:

So erklärte eine junge Inderin nach einem Interview über ihre »Religion« dem erstaunten deutschen Religionssoziologen: »I have passed through a Western system of education here in Singapore, and I think I know quite well how you Western people are used to think about man and God and about ›religion‹. So I talked to you as if ›hinduism‹ were my ›religion‹, so that you may be able to understand what I mean. If you were a hindu yourself, I would have talked to you in quite a different fashion, and I am sure both of us would have giggled about the idea that something like ›hinduism‹ could be a ›religion‹, or that something like ›hinduism‹ does even exist.«¹⁰⁰

Falk Wagner fasste deshalb die begriffsgeschichtlichen und religionstheoretischen Einsichten zutreffend zusammen:

»So bleibt der erst in der Moderne vollends verallgemeinerte und vergrundsätzlichte Religionsbegriff an die ihn konstituierende Einsicht gebunden, daß sich die neuprotestantische Religionskultur nicht von der modernen Individualitätskultur trennen lasse. Der so bestimmte moderne Religionsbegriff läßt sich daher nicht direkt auf Religionen außerhalb des Christentums übertragen, die durch andere sozialkulturelle Welten bestimmt sind.«¹⁰¹

Besonders wichtig ist diese Einsicht heute hinsichtlich der wachsenden Zahl sogenannter Konfessionsloser. Deren Entscheidung ist zu respektieren und nicht mit einem funktionalen Religionsbegriff umzuinterpretieren. Hier liegt eine Schwäche des erwähnten Entwurfs von Korsch, der aus der abstrakten Formel »Religion ist [...] Differenzkompetenz des eigenen Lebens« folgert: »Nur der kann auf Religion verzichten, der in den Differenzen des Lebens auf ein eigenes Leben zu verzichten bereit ist.«¹⁰²

Inhaltlich ist es wichtig, klar die eigene christliche bzw. evangelische Position zu markieren, die dem Verständnis von »Religion« zu Grunde liegt. Damit ist aber zugleich eine – bereits bei Otto bezeugende – religionskritische Implikation gegeben. Denn »Religion« ist ein in einem bestimmten Kontext kreierter Begriff, der das Auftreten, Wirken und Geschick Jesu nur in bestimmter Weise erfasst. Schon im Alten Testament begegnet eine kritische Sicht gegenüber einem aus ethischen Zusammenhängen gelösten Kult. Dementsprechend gehört zu einem christlichen, also biblisch reflektierten Religionsverständnis konstitu-

¹⁰⁰ Zitiert bei J. MATTHES, Auf der Suche nach dem »Religiösen«. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung (Sociologia Internationalis 30, 1992, 129–142), 141.

¹⁰¹ WAGNER (s. Anm. 15), 542.

¹⁰² KORSCH (s. Anm. 98), 10f.

tiv eine ethische, genauer eine diakonische Dimension. Dagegen fällt bei Rösslers oder Gräbs Religionsverständnis auf, dass die diakonische Dimension der Kommunikation des Evangeliums in problematischer Weise zurücktritt. Bezieht man sich auf Jesu Auftreten, Wirken und Geschick zurück, so wird man feststellen, dass viele seiner Handlungen heute wohl kaum als religiös bezeichnet würden, obgleich sie zentral dafür waren, Menschen auf die anbrechende Gottesherrschaft hinzuweisen. Er aß und trank mit ihnen, wobei die inklusive Öffnung grundlegend war.¹⁰³ Er heilte Menschen, er ließ sich mit ihnen auf Streitgespräche ein. Besonders hervorzuheben ist bei dem allen die starke Hinwendung Jesu zu Armen und Exkludierten.

Von daher wird darauf zu achten sein, dass die pädagogische Rede von der »Domäne Religion«¹⁰⁴ als einem deutlich von anderem abgegrenzten Lebensbereich, etwa im Sinne einer »kulturelle[n] Praxis [...] in der das Deuten selbst thematisch wird«¹⁰⁵, die Kommunikation des Evangeliums verkürzt.

Dass die – zugegebenermaßen gegenwärtig unvermeidliche – Verwendung von »Religion« im Bereich der Schule merkwürdige Blüten treiben kann, zeigt ein kurzer Blick auf die Stundentafel von Schüler/innen in Berlin. Sie stehen vor der Alternative zwischen »Lebenskunde« und »Religion«. Ist – im Paradigma des Unterrichts formuliert – »Religion« etwas Spezielleres als »Lebenskunde«?

Dementsprechend gilt es – etwa bei Argumentationen im System Schule – die unvermeidliche Reduktion gegenüber »Kommunikation des Evangeliums« im Blick zu behalten und entsprechende Öffnungen des Religionsbegriffs etwa in lernorttheoretischer Perspektive¹⁰⁶ zu annonciieren.

Ähnliches lässt sich im Bereich von Diakonie und Seelsorge für den Begriff »Spiritualität«¹⁰⁷ zeigen. Vor allem im innovativen Gebiet der Palliativmedizin findet er mittlerweile im medizinischen und pflegerischen Kontext vielfache Verwendung, teilweise im Begriff von »Spiritual Care«.¹⁰⁸ Seine Unbestimmtheit bzw. positiv formuliert: Offenheit ermöglicht eine Öffnung der bisherigen schulmedizinischen, auf kuratives Handeln beschränkten Perspektive. Für Seelsorger/innen gibt »Spiritualität« die Möglichkeit, ihre Tätigkeit in umfassende

¹⁰³ Ausgeführt in CH. GRETHLEIN, *Mahl feiern in Geschichte, Gegenwart und Zukunft*, 2015.

¹⁰⁴ Vgl. unter Bezug auf Baumert z. B. DRESSLER (s. Anm. 99), 1265–1267.

¹⁰⁵ AaO 1275.

¹⁰⁶ Vgl. CH. GRETHLEIN, *Lernort-Theorie – eine religionspädagogische Differenzierung in heuristischem und didaktischem Interesse* (in: M. DOMSGEN [Hg.], *Religionspädagogik in systemischer Perspektive. Chancen und Grenzen*, 2009, 73–92).

¹⁰⁷ Zur aktuellen Bedeutung dieses Begriffs vgl. H. KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, 2009.

¹⁰⁸ Vgl. E. FRICK/T. ROSER (Hg.), *Spiritualität und Medizin. Gemeinsame Sorge für den kranken Menschen* (Münchener Reihe Palliative Care 4), 2011.

medizinische Behandlungs- und/bzw. Begleitungskonzepte am Ende des Lebens zu integrieren. Zugleich bedarf aber Spiritualität einer inhaltlichen Füllung. Traugott Roser zeigt an einem Fallbeispiel aus der Praxis anschaulich, welche konkreten Hilfemöglichkeiten sich daraus ergeben. Dabei weist er darauf hin, wie aus diesem Kontext eine neue Aufmerksamkeit für das Feiern des Krankenabendmahls erwächst, die direkt Erfahrungen christlicher Gemeinden aufnimmt.¹⁰⁹

In noch anderer, aber strukturell vergleichbarer Weise begegnet in liturgischem Zusammenhängen der Begriff des »Rituals«.¹¹⁰ Der in Tilburg (Niederlande) lehrende Professor für »liturgical and ritual studies« Paul Post bestimmt – auf dem Hintergrund einer ausgedehnten Theoriediskussion – »Ritual« als »eine Folge von Handlungselementen, die über die reine funktionale Dimension hinaus eine Symboldimension erhält durch Formalisierung, Stilisierung und Verortung in Raum und Zeit«.¹¹¹ Liturgiewissenschaftlich eröffnet sich dadurch ein Forschungsfeld. Wenn solche Rituale mit dem Leitbegriff der Kommunikation des Evangeliums erfasst werden, wird ihre Analyse hinsichtlich der Kommunikationsmodi des Lehrens und Lernens sowie des Helfens zum Leben empirisch erweitert und zugleich theologisch präzisiert.

Summary

This essay seeks out practical theology's guiding concept. The last decade has seen the »communication of the gospel« start to take the place of »religion«. »Communication« leads to more connections being made, while »gospel« achieves more theological precision.

¹⁰⁹ T. ROSER, Lebensättigung als Programm. Praktisch-theologische Überlegungen zu Seelsorge und Liturgie an der Grenze (ZThK 109, 2012, 397–414), 411–413.

¹¹⁰ Vgl. B. KRANEMANN/P. POST (Hg.), Die modernen Ritual Studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft (Liturgie Condenda 20), 2009.

¹¹¹ P. POST, Nach den langen 60er Jahren: Liturgiewissenschaft und Ritual Studies: Entstehung, Charakterisierung und aktuelle Auswirkungen einer Beziehung (in: KRANEMANN/DERS. [s. Anm. 103], 33–62), 48.