

Kommunikation des Evangeliums in »Europa«

Eine praktisch-theologische Bestandsaufnahme

von

CHRISTIAN GRETHLEIN

»Europa« ist ein Thema, das zunehmend die Schlagzeilen und öffentlichen Diskussionen bestimmt. Dabei stehen ökonomische, rechtliche und politische Fragen im Vordergrund: die Turbulenzen um die gemeinsame Währung Euro, die Auseinandersetzungen um konkurrierende Rechtsvorstellungen sowie die nach wie vor offene Zukunft der politischen Ausgestaltung und Entwicklung des einst unter dem Signum Europäische Wirtschaftsgemeinschaft begonnenen Projektes von sechs Ländern. Angesichts der Bedeutung dieser Bereiche für das alltägliche Leben verwundert es nicht, dass sich auch andere Gebiete unter der europäischen Perspektive zu wandeln beginnen.

Zwar sind die unmittelbaren Auswirkungen auf Gestalt und Leben der Kirchen noch gering; doch zeichnen sich Veränderungen ab. Offenkundig ist dies für die Bereiche Bildung und Soziales. Die »Sokrates«-Förderung der Europäischen Union (EU), die europaweiten Austausch im Bereich der Bildung fördert, wurde mittlerweile in das Programm für lebenslanges Lernen überführt, das sich in die Linien »Comenius« für Schulen, »Erasmus« für Hochschulen, »Grundtvig« für Erwachsenenbildung und »Leonardo da Vinci« für berufsbildende Schulen ausdifferenziert.¹ Wirtschaftlich ermöglicht die moderne Mobilität vielfältige Verflechtungen über die Länder hinweg. Von daher erscheint es für eine lebensweltlich interessierte Praktische Theologie geraten, »Europa« als neues Thema zu reflektieren.

Davor sind aber zwei Probleme zu lösen: Zum einen ist der Begriff »Europa« in mehrfacher Weise unbestimmt. Zum anderen muss geklärt werden, was genau unter der Perspektive »Europa« untersucht werden soll. Ein Blick in die praktisch-theologische Theoriebildung seit ihrem Beginn in der ersten Hälfte

¹ Zu weiteren Entwicklungen auf einen »europäischen Bildungsraum« hin vgl. P. SCHREINER, Europäisierung von Bildung als Herausforderung für Religion und evangelische Bildungsverantwortung (in: DERS./V. ELSENBAST/F. SCHWEITZER [Hg.], Europa Bildung Religion. Demokratische Bildungsverantwortung und die Religionen, 2006, 81–92), 84–87.

des 19. Jahrhunderts zeigt eine mehrfache Veränderung des Gegenstandsreichs dieser Disziplin.²

Mit »Kirche« konnte auf den ersten Blick dessen genaue Beschreibung geleistet werden. Doch ließen theologische Einsichten und lebensweltliche Marginalisierungsprozesse eine solche, in der Regel mit einer pastoraltheologischen Fokussierung verbundene Konzentration problematisch erscheinen. Umgekehrt öffnete die als anthropologisch grundgelegte »Religion« einen umfassenden Raum. Doch machen Religionswissenschaftler³ und Religionstheoretiker⁴ auf erhebliche, mit diesem Begriff verbundene Probleme aufmerksam. Die begriffsgeschichtliche Prägung durch neuprotestantische Theoriebildung⁵ steht der mit dem Religionsbegriff angestrebten Weite entgegen. Zudem sind Spannungen zwischen einem sich neuzeitlichen Differenzierungen verdankenden Religionsverständnis und dem das ganze Leben umfassenden Charakter des Christseins unübersehbar.

Gegenwärtig beginnt sich in unterschiedlichen Entwürfen mit »Kommunikation des Evangeliums« eine neue Gegenstandsbeschreibung in der Praktischen Theologie durchzusetzen.⁶ Durch »Evangelium« ist ein direkter Anschluss an die biblische Tradition gegeben, eine notwendige theologische Präzision; »Kommunikation« stellt zugleich den Zusammenhang mit erfahrungswissenschaftlichen Forschungen her, öffnet also den Zugang zur Lebenswelt.

So ist es in einem ersten vorbereitenden Schritt notwendig, die beiden für das Thema zentralen Begriffe, »Europa« und »Kommunikation des Evangeliums«, zu klären. Von daher ergibt sich der Aufbau der weiteren Überlegungen: Die grundlegenden Modi der Kommunikation des Evangeliums bestimmen drei Reflexionsschritte. Bei deren Reflexion stehen empirische Beobachtungen am Anfang. Wichtig ist ebenfalls der Blick auf europäische Entscheidungen bzw. Bedingungen auf politischer und /bzw. rechtlicher Ebene. Es folgen – ebenfalls

² Ausgeführt ist dies in CH. GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (De Gruyter Studium), 2012, 20–136.

³ Z. B. J. MATTHES, *Religion als Thema komparativer Sozialforschung. Erfahrungen aus einem Forschungsprojekt zum religiösen Wandel in einer Entwicklungsgesellschaft* (Singapore) (*Soziale Welt* 34, 1983, 3–21).

⁴ Z. B. F. WAGNER, *Art. Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch*, *TRE* 28, 522–545.

⁵ Vgl. aaO 542.

⁶ Vgl. z. B. für die deutsche evangelische Praktische Theologie W. ENGEMANN, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie* (*APrTh* 23), 2003, 37–163; für die deutsche katholische Praktische Theologie N. METTE, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, 2005; für die US-amerikanische Practical Theology R. OSMER, *Practical Theology. An Introduction*, 2008, 100–103; für die französischsprachige Praktische Theologie F. LIENHARD, *La démarche de théologie pratique*, 2006 (jetzt *DERS.*, *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden* [*APrTh* 49], 2012).

nur exemplarisch mögliche – Hinweise auf die hierbei zu beachtenden konkreten Handlungsfelder. Abgeschlossen wird jeder Teil mit einer knappen Annonce von zu bearbeitenden Problemen und Aufgaben.

Die abschließenden Überlegungen zu einer komparativen Praktischen Theologie fassen diese materialen Ausführungen zusammen und weisen auf das grundlegende Innovationspotenzial für die Praktische Theologie hin, das sich aus der Beschäftigung mit dem Thema »Europa« ergibt und zugleich darüber hinausweist.

I. Einführung – Begriffsklärungen

1. »Europa«

Monica Schreiber eröffnet ihre systematisch-theologische Dissertation zum Thema »Kirche und Europa« mit der Feststellung: »»Europa« ist ein schillerner, in seiner Bedeutung aber zugleich ungeklärter Begriff, der in einer Vielzahl von Kontexten und mit unterschiedlichen Konnotationen Gebrauch findet.«⁷ Tatsächlich sind weder auf geographischer⁸ noch kultureller⁹ Ebene belastbare Grenzen auszumachen.

Umgekehrt ist in wirtschaftlicher, rechtlicher und politischer Hinsicht¹⁰ eine erstaunliche Karriere des Europa-Konzepts zu beobachten, auch wenn sich die jeweiligen Verhandlungs- und Einigungsprozesse als kompliziert erweisen. Exemplarisch zeigen dies die Diskussionen um eine Verfassung von Europa, die nach einem Scheitern von diesbezüglichen Referenden in Frankreich und den Niederlanden in den Vertrag von Lissabon mündeten, der am 1. Dezember 2009 für die 27 Mitgliedsstaaten der Europäischen Union in Kraft trat. Auf jeden Fall prägen zunehmend auf europäischer Ebene getroffene Beschlüsse das Leben der

⁷ M. SCHREIBER, Kirche und Europa. Protestantische Ekklesiologie im Horizont europäischer Zivilgesellschaft (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 12), 2012, 4.

⁸ Konkret zeigt sich dies an der Frage einer eventuellen EU-Mitgliedschaft der Türkei und dem Problem des Verhältnisses der EU zu Russland.

⁹ Vgl. hierzu exemplarisch die Diskussion um die sogenannte Hajnal-Linie, die – auf Grund differierender Heirats- und Ledigenquoten – zwischen traditionell dem lateinischen Christentum und der Orthodoxie zugehörnden Ländern unterscheidet (vgl. hierzu genauer SCHREIBER [Anm. 7], 28f.).

¹⁰ Die Aufnahmeverfahren neuer Staaten zeigen, dass dies die drei entscheidenden Bereiche im Europaverständnis der EU sind; vgl. W. HUBER, Der christliche Glaube und die politische Kultur in Europa (in: SCHREINER/ELSENBAST/SCHWEITZER [s. Anm. 1], 15–27), 15.

in den EU-Staaten Lebenden.¹¹ Von daher verwundert es nicht, dass mittlerweile verschiedene Kirchen bzw. Kirchenbünde, Religionsgemeinschaften und weltanschauliche Zusammenschlüsse mit Büros o. ä. in Brüssel präsent sind.¹²

Dabei ist zum einen zu beachten, dass der die Formulierungen der Amsterdamer Kirchenerklärung von 1997¹³ aufnehmende sogenannte Kirchenartikel (Art. 17) des Vertrags von Lissabon den jeweiligen nationalrechtlichen Bestimmungen zu den Kirchen sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften einen großen Freiraum einräumt:

»(1) Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Union achtet in gleicher Weise den Status, den weltanschauliche Gemeinschaften nach einzelstaatlichen Rechtsvorschriften genießen.

(3) Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog.«¹⁴

Demnach bleibt also die rechtliche Konstitution der Kirchen in den einzelnen Staaten, z. B. in Deutschland ihr Rechtscharakter als Körperschaft des öffentlichen Rechts, – zumindest vorläufig¹⁵ – unangetastet. Zum anderen betreffen jedoch damit nicht direkt zusammenhängende Beschlüsse und Vorhaben mittelbar die kirchliche Arbeit. Exemplarisch tritt dies in den Bereichen der Bildung und des Sozialen hervor. Die Stichworte »PISA« für das allgemeine Schulwesen und »Bologna« für die Hochschul(aus)bildung markieren Prozesse, die den Religionsunterricht und das Theologiestudium tangieren, und somit nach deutschem Recht gemeinsame Angelegenheiten zwischen Staat und Kirche. Bestimmungen zur Gestaltung von Arbeitsverhältnissen sowie zur Organisation und Finanzierung sozialer Arbeit betreffen vor allem die diakonische Arbeit der Kirchen.

¹¹ »70 Prozent aller deutschen Wirtschaftsgesetze werden durch die EU-Rechtssetzung beeinflusst. Das Gemeinschaftsrecht umfasst mittlerweile über 80.000 Seiten im EU-Amtsblatt« (Deutschland in Europa, hg. vom Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 2012, 87).

¹² Vgl. zum Einzelnen SCHREIBER (Anm. 7), 66–75.

¹³ Vgl. hierzu L. BLOSS, *Cuius religio – EU ius regio? Komparative Betrachtung europäischer staatskirchenrechtlicher Systeme, status quo und Perspektiven eines europäischen Religionsverfassungsrechts* (IusEcc 87), 2008, 257f.

¹⁴ Zitiert nach R. SCHWARTMANN (Hg.), *Der Vertrag von Lissabon. EU-Vertrag, Vertrag über die Arbeitsweise der EU – Konsolidierte Fassung – Stand: 1. Dezember 2009*, 32010, Art. 17.

¹⁵ Vgl. V. WICK, *Die Trennung von Staat und Kirche. Jüngere Entwicklungen in Frankreich im Vergleich zum deutschen Kooperationsmodell* (IusEcc 81), 2007, 196.

Lasia Bloss hat die wichtigsten Bereiche von Ausnahmetatbeständen des gemeinschaftlichen Sekundärrechts für die Kirchen zusammengestellt, wie sie die bisherige Rechtsprechung prägen. Sie betreffen Diskriminierungsverbote und Tierschutzrichtlinien, Steuerrecht, Datenschutzrichtlinien, Fernsehrichtlinie, Gleichbehandlungsrichtlinie sowie kollektives Arbeitsrecht.¹⁶

Von daher liegt es nahe, in praktisch-theologischem Zusammenhang »Europa« als einen *politischen Akteur* zu bestimmen, *der vor allem durch rechtliche Regelungen lebensweltliche Wirkungen erzielt*. Dabei rückt die EU in den Mittelpunkt, nicht zuletzt durch den Europäischen Gerichtshof in Luxemburg.¹⁷ Im Bildungsbereich verdient noch der Europarat besondere Beachtung, ein Zusammenschluss, der erheblich mehr Länder umfasst.¹⁸ Dazu treten noch weitere europäische bzw. europazentrierte Kooperationen, die nicht zuletzt durch Publikationen und ähnlichen Einfluss auf die öffentliche Meinung und politische Willensbildung nehmen. Eine genaue Differenzierung nach der jeweiligen Integration der einzelnen Länder in die EU, etwa hinsichtlich der (Nicht-)Beteiligung am Euro, bzw. in weitere europäische bzw. europazentrierte Zusammenschlüsse muss Spezialstudien vorbehalten bleiben.

Auf jeden Fall kommen schon bei einer ersten oberflächlichen Analyse gesellschaftliche und kulturelle Prozesse in den Blick, insofern politische und rechtliche Entscheidungen nur in ihrem diesbezüglichen Kontext verständlich werden.

Darüber hinaus rückt das Stichwort »Europa« – auch abgesehen von organisatorischen Zusammenschlüssen auf politischer Ebene – den durch die moderne Mobilität ermöglichten *vielfältigen Austausch zwischen verschiedenen Ländern* in den Blick. Hier spielen historisch gewachsene Verbindungen (auch negativ gefärbter Art) eine wichtige Rolle.¹⁹

2. »Kommunikation des Evangeliums«

Wie bereits erwähnt, kristallisiert sich seit einiger Zeit in der Praktischen Theologie die Wendung »Kommunikation des Evangeliums« als weiterführend für die Bestimmung des Gegenstandes praktisch-theologischer Arbeit heraus. Ihr

¹⁶ Vgl. BLOSS (s. Anm. 13), 261–270.

¹⁷ Vgl. zu dessen Arbeit knapp aaO 238–240.

¹⁸ Dieser spielt besonders in Bildungsfragen, nicht zuletzt durch das Konzept der Education for Democratic Citizenship zunehmend eine bedeutendere Rolle (vgl. SCHREINER, Europäisierung [s. Anm. 1], 89–92).

¹⁹ Vgl. zu den vielfältigen dabei zu beachtenden Gesichtspunkten aus reformationsgeschichtlicher Perspektive die materialreiche Skizze von I. DINGEL, Luther und Europa (in: A. BEUTEL [Hg.], Luther Handbuch [UTB 3416], 2010, 206–217).

Vorzug ist – neben der genannten doppelten Anschlussfähigkeit – eine gegenüber der Vorstellung einer »alten, stabilen, begrenzten Welt«²⁰ neue Dynamik, die der gegenwärtigen lebensweltlichen Entwicklung entspricht. Denn der Rückgang allgemein anerkannter Traditionen und Normen erfordert einen erhöhten Kommunikationsbedarf.²¹

Allerdings droht die Gefahr, dass der ursprünglich aus der ökumenischen Bewegung stammende Begriff sich weitet und damit an Erschließungskraft verliert. Deshalb habe ich unter Rekurs auf Jürgen Beckers »Jesus«-Darstellung einen Vorschlag zu seiner inhaltlichen Bestimmung gemacht. Beckers Buch erweist sich darin als gut an praktisch-theologische Reflexion anschließbar, dass er das Vermittlungsanliegen als Schlüssel für die inhaltliche Erfassung von Jesu Botschaft von der nahen Gottesherrschaft profiliert. Dabei stößt er zu folgender – modern formuliert – didaktischer Grundstruktur vor:

»Gleichnisrede wird bei ihm (sc. Jesus, Ch. G.) zu einer formativen Redeweise, die mit den Mahlgemeinschaften und den Wundern in schöner Gemeinsamkeit und in der Einheit von Handlungen, die durch das Wort erschlossen werden, oder von angebotenen Wort in erzählter und in sich aufnehmender Handlung die nahende Gottesherrschaft als Heilswende vollzieht.«²²

Kommunikationstheoretisch reformuliert²³ plausibilisiert Jesus die anbrechende Gottesherrschaft in dreifacher Weise:

- in *Lehr- und Lernprozessen*, vorzüglich greifbar in den Gleichnissen;
- in *gemeinschaftlichen Feiern*, konkret in Mahlzeiten, die sonst übliche Separationen überschreiten;
- im *Helfen zum Leben*, das in den Heilungen die Bedürftigkeit von Menschen in all ihren Dimensionen aufnimmt.

Dabei erhellen diese Kommunikationsmodi sich gegenseitig.

Christentumsgeschichtlich konkretisier(t)en sich diese drei Kommunikationsmodi in verschiedenen Formen.²⁴ Dabei zeigt sich, dass diese Modifizierungen aus Gründen der Kontextualisierung zugleich notwendig, aber durch

²⁰ So der niederländische Ökumeniker H. KRAEMER, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens* (zuerst engl., 1956), 1958, 91, in der für das Konzept Kommunikation des Evangeliums grundlegenden Veröffentlichung (zu dessen Rezeption und Weiterentwicklung in Deutschland durch Ernst Lange vgl. GRETHLEIN, *Praktische Theologie* [s. Anm. 2], 139–141).

²¹ Vgl. M. FASSLER, *Was ist Kommunikation?* (UTB 1960), ²2003, 28.

²² J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, 1996, 178.

²³ Vgl. begründet und ausgeführt bei GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 2), 253–323.

²⁴ Vgl. ausgeführt aaO 512–568.

ein mögliches Zurücktreten des jesuanischen Grundimpulses gefährdet sind.²⁵ Von daher ist es sinnvoll und wichtig, jeweils die genannten grundlegenden Kommunikationsmodi im Blick zu behalten und konkrete Praxis von hieraus zu analysieren.

Schließlich öffnet neben solcher inhaltlichen Präzision diese Bestimmung des Gegenstandes der Praktischen Theologie den Horizont über die Institution bzw. Organisation Kirche hinaus, die sich seit dem 19. Jahrhundert in den Vordergrund theologischer Reflexion schiebt.²⁶ Es kommen daneben weitere Sozialformen in den Blick, in denen das Evangelium im skizzierten Sinn kommuniziert wird:²⁷

- die Familien, und zwar in dem den Haushalt überschreitenden Sinn der multilokalen Mehrgenerationenfamilie;²⁸
- die Schule mit dem Religionsunterricht, aber auch mannigfaltigen Formen des Schullebens bis hin zu Schulgottesdiensten und -seelsorge;
- die Diakonie in ihren unterschiedlichen Organisationsformen;
- die Medien in ihrem Raum und Zeit überschreitenden Charakter, der Öffentlichkeit und Privatheit in neuer Weise verbindet.

Demgegenüber treten in Weiteren Fragen der Organisation von Kirche als Institution bzw. Organisation zurück, etwa hinsichtlich ihrer Finanzierung, ihres Aufbaus oder Ähnlichem. Sie sind zwar als Rahmenbedingungen ebenfalls von Bedeutung für die Kommunikation des Evangeliums, werden aber hier aus Raumgründen ausgeblendet.²⁹

Grob systematisiert lassen sich »drei konzeptionell zu unterscheidende staatskirchenrechtliche Systeme« unterscheiden: »Staats- bzw. Nationalkirche; (zumindest formelle) Separation von Staat und Kirche; Kooperation von Staat und Kirche in einem quasi Mischsystem«.³⁰ Dabei finden sich teilweise in einem Land unterschiedliche Modelle.

²⁵ Diese Ambivalenz wird differenziert in der Liturgiehermeneutik des »Nairobi Statement on Worship and Culture« des Lutherischen Weltbundes aufgenommen (vgl. S. A. STAUFFER [Hg.], *Christlicher Gottesdienst: Einheit in kultureller Vielfalt. Beiträge zur Gestaltung des Gottesdienstes heute* [LWB Studien], 1996/1997, 29–35).

²⁶ Vgl. hierzu H. LUDWIG, *Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie* (Öffentliche Theologie 26), 2010.

²⁷ Ausgeführt in GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 2), 333–448.

²⁸ Vgl. grundlegend H. BERTRAM, *Soziologie der Familie* (Soziologische Revue 22, 1999, Heft 4, 14–24).

²⁹ Vgl. hierzu anhand der Exempla Großbritannien, Frankreich, Spanien und Deutschland detailliert BLOSS (s. Anm. 13), 75–218.

³⁰ AaO 291; detaillierter werden die Systeme in einzelnen Kirchen vorgestellt aaO 64–69.

II. Die Kommunikationsmodi des Evangeliums in Europa

Es ist eine grundlegende Aufgabe Praktischer Theologie, gegenwärtige Praxisvollzüge differenziert wahrzunehmen. Das Konzept der Kommunikation des Evangeliums mit seinen drei grundsätzlichen Modi gibt dabei Frageperspektiven vor, die zwar sachlich untrennbar zusammenhängen, aus Gründen der differenzierten Darstellung und der christentumsgeschichtlichen Entwicklung im Folgenden aber nacheinander behandelt werden.

3. Lehren und Lernen

3.1. Empirische Einsichten

Eine grobe Orientierung zum empirisch erfassbaren Befund der gegenwärtigen religiösen Situation in insgesamt 21 Ländern, von denen acht zu Europa zählen (Österreich, Schweiz, Deutschland, Spanien, Frankreich, Großbritannien, Italien, Polen), gibt der von der Bertelsmann-Stiftung initiierte und finanzierte »Religionsmonitor 2008«.

Methodisch liegt ihm eine etwas modifizierte Form des vielfach empirisch bewährten Religionskonzepts zugrunde, wie es Charles Glock Anfang der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts entwickelte.³¹ Es ist ein mehrdimensionales Modell von Religion, das auf einer pragmatischen Ebene die unendlichen Diskussionen zu einer angemessenen Religions-theorie umgeht, indem es (fünf) Dimensionen identifiziert, die herkömmlich im Bereich der Daseins- und Wertorientierung zu beobachten sind.

Stefan Huber hat das Modell weiterentwickelt und fragt im Religionsmonitor nach folgenden »Kerndimensionen der Religiosität«: »Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche Praxis, private Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag«.³² Diese Differenzierung erweist sich zumindest für europäische Länder³³ nicht nur als gut operationabel, sondern auch als kompatibel mit der theologisch begründeten, erwähnten Differenzierung der Kommunikation des Evangeliums in drei Kommunikationsmodi.³⁴

³¹ Vgl. CH. GLOCK, On the study of religious commitment (RelEd 57, 1962, 98–110).

³² S. HUBER, Der Religionsmonitor 2008. Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien (in: Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, hg. von der Bertelsmann Stiftung, 2009, 17–52), 19.

³³ Zu den erheblichen Problemen mit diesem Instrument in Indien und Thailand vgl. 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).

³⁴ Eine direkte Übernahme der Glock'schen Dimensionen versucht in religionspädagogischem Interesse F. LÜTZE, Religion wahrnehmen – in allen Facetten (in: M. DOMSGEN/H. SCHLUSS/M. SPENN [Hg.], Was gehen uns »die anderen« an? Schule und Religion in der Säkularität, 2012, 143–160).

So ergaben sich bei der in unterschiedlicher Weise durchgeführten, repräsentativ angelegten Umfrage im Rahmen des Religionsmonitors 2008 folgende Indikatoren, deren Ergebnisse für den Kommunikationsmodus des Lehrens und Lernens interessant sind: »Indikatoren zur allgemeinen Intensität der intellektuellen Dimension«, »Indikatoren zur allgemeinen Intensität der ideologischen Dimension« und »Indikatoren zur Intensität der religiösen Reflexivität«. Ein Vergleich der diesbezüglichen Resultate in den genannten europäischen Ländern ergibt insgesamt ein recht einheitliches Bild. Bei der intellektuellen Dimension wurden die Ergebnisse zweier Items herangezogen: »Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?«, »Wie stark interessieren Sie sich dafür, mehr über religiöse Themen zu erfahren?«. ³⁵ Bei der hohen Zustimmung sind bei sieben der acht europäischen Länder Werte zwischen 12 % und 19 % zu verzeichnen, lediglich Italien ragt mit 33 % heraus; Ähnliches gilt für Polen, wenn man noch die mittleren Wert für die Intensität hinzunimmt.

Anders sieht es aus, wenn man auf außereuropäische Staaten blickt. Den höchsten Wert verzeichnet Nigeria, wo 82 % der Befragten die Bedeutung der religiösen Thematik hoch einschätzen, in der Türkei immerhin noch 53 % und in den USA 33 %.

Auch bei den anderen genannten Dimensionen ergibt sich ein ähnliches, obgleich im Einzelnen etwas weniger eindeutiges Bild. ³⁶ *Es zeigt sich, dass die mit dem Modus des Lehrens und Lernens zusammenhängenden Themen in den (meisten) europäischen Ländern im Vergleich zu anderen Staaten geringere Aufmerksamkeit finden.* Diese Tendenz wird mitunter, etwa im Vergleich zu den USA, als Ausdruck einer in Europa besonders verbreiteten Säkularisierung gedeutet, ³⁷ wobei das dabei implizierte Religionsverständnis strittig ist.

3.2. Politischer und rechtlicher Rahmen

Die Divergenz im Bereich religiöser Bildung im öffentlichen Schulwesen der europäischen Staaten ist wohl kaum zu überbieten. So fehlt in Frankreich, Slowenien und Makedonien ein entsprechender Unterricht. ³⁸ In den anderen Ländern wird Religion als eigenes Fach erteilt, allerdings sowohl inhaltlich und

³⁵ Die Ergebnisse sind übersichtlich in einer Graphik dargestellt in: Woran glaubt die Welt? (s. Anm. 32), 771.

³⁶ Vgl. aaO 772 bzw. 780.

³⁷ Vgl. z. B. SCHREIBER (s. Anm. 7), 16.

³⁸ Vgl. P. SCHREINER, Situation and Current Developments of Religious Education in Europe (in: L. FRANKEN/P. LOOBUYCK [Hg.], Religious Education in a Plural, Secularised Society. A Paradigm Shift, 2011, 17–34), 17.

organisatorisch in sehr verschiedener Weise. Peter Schreiner unterscheidet drei grundsätzliche Optionen, für die es aber wiederum Mischformen gibt:

- »1. Teaching organized by religious communities that have exclusive responsibility for religious education (denominational/ confessional/ catechetical; voluntary subject) with an mandate by the state.
- 2. Teaching organized in collaboration between state and religious communities (denominational/ confessional/ non-confessional; voluntary and/ or obligatory subject).
- 3. Teaching organized exclusively by state authorities (non-confessional, religious studies; obligatory subject).«³⁹

Dazu gehen mittlerweile durchaus Impulse aus europäischen Institutionen aus. So publizierte das Council of Europe's Steering Committee for Education (CDED) 2002 das Dokument »The New Challenge of Intercultural Education: Religious Diversity and Dialogue in Europe«. In einer Begleitschrift dazu wurden didaktische und methodische Hinweise veröffentlicht.⁴⁰ Dabei steht das Integrationsanliegen im Vordergrund.

Auch sonst ergingen von unterschiedlichen europäischen Institutionen Beschlüsse und Papiere aus, die die Bedeutung des Religionsthemas für Bildung hervorheben, ohne jedoch bestimmte Organisationsmodelle oder Bildungskonzepte zu favorisieren.⁴¹ Vielmehr bewegen sich die Gemeinsamkeiten eher auf der Ebene von *grundlegender Sensibilisierung für die Bedeutung von Religion und der Vermittlung kognitiver Kenntnisse* hierzu:

»The following objectives can be found in most syllabi governing the teaching of religious education in Europe:

- To encourage pupils to be sensitive to religion and the religious dimension of life.
- To provide orientation among the variety of existing religious opportunities (including ethically-oriented guidelines for life that are based on religious convictions).
- To provide knowledge and understanding of religious beliefs and experiences.«⁴²

Mindestens ebenso große Bedeutung wie diese im weiteren Sinn religionspädagogischen Impulse dürften aber mittelbar die in den letzten zehn Jahren durchgeführten Untersuchungen der Organisation for Economic Co-operation and

³⁹ AaO 19.

⁴⁰ Vgl. J. KEAST (Hg.), *Religious Diversity and Intercultural Education. A Reference Book for Schools*, 2007.

⁴¹ Vgl. die Zusammenstellung und inhaltsanalytische Auswertung entsprechender Publikationen von Europarat, Europäischer Union und Kirchen bei P. SCHREINER, *Religion im Kontext einer Europäisierung von Bildung. Eine Rekonstruktion europäischer Diskurse und Entwicklungen aus protestantischer Perspektive (Religious Diversity and Education in Europe 22)*, 2012, 99–292.

⁴² SCHREINER (s. Anm. 38), 23; vgl. ähnlich P. LOOBUYCK/L. FRANKEN, *The Challenges of the Paradigm Shift in Religious Education* (in: FRANKEN/LOOBUYCK, *Religious Education* [s. Anm. 38], 169–176), 172–174.

Development (OECD) haben, jedenfalls für die Schulpolitik in Deutschland. Zwar handelt es sich bei der OECD mit ihren gegenwärtig 24 europäischen Mitgliedsstaaten bei insgesamt 34 Mitgliedern um keinen nur europäischen Zusammenschluss. Doch zeigen die Tatsache, dass 1961 17 von 20 Gründungsmitgliedern europäische Staaten waren, sowie die direkte Verbindung zur EU-Kommission einen deutlich europäischen Charakter. Heike Lindner stellt als Resultate aus den OECD-Untersuchungen, von denen die sogenannte »PISA-Studie« am bekanntesten wurde, für Deutschland heraus:

»das Projekt Angleichung der Bildungssysteme in Europa führte in Deutschland zur Einführung des achtjährigen Gymnasiums, der Ganztagschule, zur Diskussion über die Einführung der Einheitsschule als Folge der Abschaffung des dreigliedrigen Schulsystems«. ⁴³

Das ist zugespißt formuliert, insofern hier jeweils noch andere Entwicklungen als *Movens* zu nennen sind. Dass aber der massenmedial breit kommunizierte sogenannte PISA-Schock erhebliche Konsequenzen auch für den schulischen Religionsunterricht hatte, zeigt ein Blick in dessen neue Lehrpläne. ⁴⁴ Sie folgen einer am »Outcome« orientierten Kompetenzdidaktik, die in Spannung zur bisher die evangelische Religionsdidaktik in Deutschland leitenden Bildungstheorie steht. ⁴⁵

In ähnlicher Weise führte der sogenannte Bologna-Prozess zu einer Veränderung der Studiengänge an den deutschen Hochschulen, u. a. der Evangelischen Theologie. Auch hier leitet die Idee einer europäischen Vereinheitlichung das politische Handeln, das schnell in rechtliche Vorschriften mündete. Lisa Krenzel hat die komplizierten, auf verschiedenen Ebenen verlaufenden Phasen des Bologna-Prozesses für das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts akribisch rekonstruiert. ⁴⁶ Konnten im Bereich des auf den Pfarrerberuf vorbereitenden Studiums noch gewisse Einsichten aus früherer Zeit bewahrt werden, so sind die auf den Lehrerberuf vorbereitenden Studiengänge vollständig in ein letzt-

⁴³ H. LINDNER, *Bildung, Erziehung und Religion in Europa. Politische, rechtshermeneutische und pädagogische Untersuchungen zum europäischen Bildungsauftrag in evangelischer Perspektive* (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 6), 2008, 32.

⁴⁴ Vgl. exemplarisch für den Lehrplan in Baden-Württemberg H. HANISCH, *Unterrichtsplanung im Fach Religion. Theorie und Praxis*, 2007, 179–186; zur gesamten durchaus kritischen Diskussion zur Rezeption der Kompetenzdidaktik für den Religionsunterricht vgl. die Beiträge in: A. FEINDT u. a. (Hg.), *Kompetenzorientierung im Religionsunterricht. Befunde und Perspektiven*, 2010.

⁴⁵ Vgl. z. B. CH. GRETHLEIN, »Religiöse Kompetenzen« oder »Befähigung zum Christsein« als Bildungsziel des Religionsunterrichts? (ZPT 59, 2007, 64–76).

⁴⁶ Vgl. L. KRENGEL, *Die evangelische Theologie und der Bologna-Prozess. Eine Rekonstruktion der ersten Dekade (1999–2009)* (APrTh 48), 2011.

lich aus der (Werbe-)Wirtschaft stammendes Modell der Kompetenzorientierung überführt worden.⁴⁷

Allerdings – und darauf sei wenigstens kurz hingewiesen – stehen diese didaktisch sich dem angelsächsischen literacy-Konzept⁴⁸ verdankenden Impulse in Spannung zu den Konsequenzen für öffentliche Bildung, die aus der seit 2009 in Deutschland rechtlich verbindlichen UN-Behindertenrechtskonvention resultieren.⁴⁹ Denn die hier geforderte Abkehr vom Leitbild der Homogenität in Lerngruppen und damit positiv die Anerkennung der Heterogenität der Schüler/innen als Normalfall steht der Normierung von Lernprozessen durch sogenannte Bildungsstandards systematisch entgegen. Zwei in Zielstellung und Menschenbild divergierende pädagogische Konzepte treffen so gegenwärtig im Bereich öffentlicher Bildung aufeinander, ohne dass schon ein möglicher Ausgleich zu erkennen wäre. Allerdings erhält der inklusionspädagogische Impuls durch seinen direkten Anschluss an den Rechtstitel der Menschenrechte erhebliches rechtliches Gewicht.

3.3. Handlungsfelder

Bisher standen hinsichtlich der Sozialformen die organisierten Kirchen im Vordergrund der Analyse. Hier gab und gibt es regen *Austausch zwischen den verschiedenen europäischen Kirchen*. Bereits 1983 nahm die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) in einem für den Gemeindeaufbau grundlegenden Positionspapier wichtige Anregungen aus verschiedenen, auch katholischen Kirchen Europas (und aus US-amerikanischen Kirchen) auf.⁵⁰ Im Bereich der Konfirmandenarbeit erweist sich z. B. das finnische Modell der KonfiCamps als innovativ, und zwar vor allem für Gemeinden in einer extremen Diasporasituation, in der wöchentliche Treffen der Jugendlichen nicht

⁴⁷ Die problematischen Folgen sind deutlich studierbar an: Theologisch-Religionspädagogische Kompetenz. Professionelle Kompetenzen und Standards für die Religionslehrerausbildung. Empfehlungen der Gemischten Kommission zur Reform des Theologiestudiums, hg. vom Kirchenamt der EKD (EKD.T 96), 2008.

⁴⁸ Es findet sich gut dargestellt bei J. BAUMERT / P. STANAT / A. DEMMRICH, PISA 2000: Untersuchungsgegenstand, theoretische Grundlagen und Durchführung der Studie (in: PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, hg. vom Deutschen PISA-Konsortium, 2001, 15–68), 19–33.

⁴⁹ Eine erste Information gibt: Gemeinsam lernen – Auf dem Weg zu einer inklusiven Schule, hg. von Bertelsmann Stiftung / Beauftragter der Bundesregierung für die Belange behinderter Menschen / Deutsche UNESCO-Kommission, 2011.

⁵⁰ Vgl. Zur Entwicklung von Kirchenmitgliedschaft. Aspekte einer missionarischen Doppelstrategie, hg. vom Lutherischen Kirchenamt der VELKD (TVELKD 21/1983), 34f.

praktikabel erscheinen.⁵¹ Inzwischen liegt eine große empirische Vergleichsstudie zu den Formen der Konfirmandenarbeit in verschiedenen europäischen Ländern vor.⁵² Schließlich entzündete sich am religionskundlichen Modell von Religious Education in England eine intensive religionspädagogische Diskussion in Deutschland,⁵³ die die bisherige stereotype Gegenüberstellung von bekenntnisgebundenem und religionskundlichem Unterricht überwinden hilft.

Jedoch wird das Evangelium auch außerhalb eines organisiert kirchlichen Rahmens kommuniziert. Dazu liegen jedoch nicht zuletzt wegen der Schwierigkeit, dies empirisch zu erheben, nur wenige Untersuchungen vor. Auf jeden Fall regt ein Blick in europäische Nachbarländer mit ihren vergleichbaren Lebensbedingungen an, auch in Deutschland solche Fragestellungen zu verfolgen. Entsprechende Befunde machen auf die schon sozialisationstheoretisch zu vermutende Bedeutung anderer Lernorte wie vor allem der Familie und der Medien aufmerksam. Wie auch sonst sind hier nur exemplarische Blicke auf veröffentlichte Studien möglich.

So untersuchte Christoph Morgenthaler im Herbst 2005 die Abendrituale in deutschschweizer *Familien* mit sechs- bis neunjährigen Kindern. 17 videographierte Abendrituale wurden ebenso wie die schriftliche Befragung von geschichtet ausgesuchten Familien (1344 Fragebögen; Rücklauf 41 %) ausgewertet.⁵⁴ Durch dieses triangulierte Verfahren, das in den Kontext eines größeren, noch die familiäre Weihnachts- und Tauffeier umfassenden Forschungsprojektes zu »Rituale und Ritualisierungen in Familien mit Kindern. Religiöse Dimensionen und intergenerationelle Bezüge« gestellt war, wurden sowohl repräsentative als auch vertiefte Einsichten angezielt. Den Fokus bildete dabei besonders die »Kinderperspektive«.⁵⁵ Ein interessantes Ergebnis hierzu ist:

»Kinder sind in den abendlichen Szenen junger Familien als Ko-Konstrukteure ritueller Wirklichkeit in weitaus höherem Ausmass tätig, als vermutet werden konnte und in vielen bekannten Theorien zu (religiöser) Sozialisation und Entwicklung vorausgesetzt ist.«⁵⁶

⁵¹ Auf interessante zeittheoretische Implikationen dieses Modells macht aufmerksam M. SASS, *Frei-Zeiten mit Konfirmandinnen und Konfirmanden. Praktisch-theologische Perspektiven* (APrTh 27), 2005, 117–133.

⁵² Vgl. F. SCHWEITZER/W. ILG/H. SIMOJOKI (Hg.), *Confirmation Work in Europe. Empirical Results, Experiences and Challenges. A Comparative Study in Seven Countries*, 2010.

⁵³ Vgl. K. MEYER, *Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. »Weltreligionen« im deutschen und englischen Religionsunterricht*, 1999 (zur neuesten, in den vier Nationen, die das vereinigte Königreich umfasst, durchaus differenten aktuellen Entwicklung vgl. L. PH. BARNES u. a., *Religious Education in the United Kingdom and Ireland* [in: DERS. (Hg.), *Debates in Religious Education (Debates in subjects teaching)*, 2012, 22–51]).

⁵⁴ Vgl. CH. MORGENTHALER, *Abendrituale. Tradition und Innovation in jungen Familien* (PTH 116), 2011, 31.

⁵⁵ Vgl. aaO 186–204. 215.

⁵⁶ AaO 242.

Eine frühere holländische Untersuchung zum Gebetsverhalten Jugendlicher ergab, in sachlicher Fortsetzung zu den genannten Befunden aus der Schweiz, dass die in der Kindheit angelegte Verbindung von Zur-Ruhe-Kommen und symbolischer Kommunikation in späteren Lebensjahren weitergeführt wird.⁵⁷ Demnach ist das abendliche Zu-Bett-Geh-Ritual bei Kindern in vielen Familien ein für das Erlernen basaler religiöser Kommunikationsformen grundlegender Vollzug.

Auch der Bereich der *elektronischen Medien* verdient bei einer Rekonstruktion der Kommunikation des Evangeliums im Medium des Lehrens und Lernens Beachtung. Beispielsweise trat bei empirischen Untersuchungen zu ostdeutschen Jugendlichen die – bisher noch nicht wahrgenommene – Bedeutung des Fernsehens für religiöse Lernprozesse in den Blick:

So gaben bei einer kleinen schriftlichen Befragung der (58) Teilnehmer/innen einer religionsphilosophischen Schulprojektwoche in Erfurt auf das Item: »Bei der Projektwoche wurde manchmal über Gott gesprochen. Von wem haben Sie sonst etwas von Gott gehört?« immerhin 11 % der Jugendlichen an, sie hätten »Im Fernsehen« »eher viel«, 68 % »wenig«, 14 % »nichts« gehört; zum Vergleich: bei »meiner Mutter«: 7 % »eher viel«, 40 % »wenig«; 46 % »nichts«.⁵⁸

Dies lässt in Verbindung mit weiteren Untersuchungen vermuten, dass zumindest in manchen Gegenden Ostdeutschland das Fernsehen die Eltern an Bedeutung für die religiöse Sozialisation übertrifft.

3.4. Probleme und Aufgaben

Eine Erfassung der Kommunikation des Evangeliums im Modus des Lehrens und Lernens ist schwierig und aufwändig, wenn man über die Reproduktion dogmatischer Formeln hinausreichen will. Repräsentativstudien wie der Religionsmonitor 2008 zeigen, dass Einstellungen und Verhaltensweisen der Menschen an solche Kommunikation durchaus auch in europäischen Ländern anschlussfähig, aber offenkundig in geringerem Maß ausgeprägt sind als in anderen, vor allem islamischen Staaten, aber auch etwa in den USA.

Es scheint sich – abgesehen von den katholisch geprägten Staaten Italien und Polen – die *Tendenz* abzuzeichnen, dass die *Kommunikation des Evangeliums*

⁵⁷ Vgl. J. JANSSEN u. a., *The Structure and Variety of Prayer. An Empirical Study of Dutch Youth* (JET 13, 2000, 29–54).

⁵⁸ G. BUCHER/M. DOMSGEN, »Auf diese Woche hatte ich anfangs gar keine Lust, doch sie hat mich positiv überrascht.« Religionsphilosophische Schulprojektwoche am Martin-Luther-Gymnasium Eisleben zum Thema »Reformation und Freiheit« – Auswertung der Befragung der Schülerinnen und Schüler (in: DOMSGEN/SCHLUSS/SPENN [Hg.], *Was gehen uns »die anderen« an?* [s. Anm. 34], 117–143), 140.

im Modus des Lehrens und Lernens in den europäischen Ländern weniger eigene Sozialformen bildet als vielmehr zur Gestaltung und Deutung vorhandener Gemeinschaften und Lebenslagen dient. Die Abendrituale in deutschschweizer Familien sind hierzu ein gut untersuchtes Beispiel. Ähnliches legt sich für die sogenannten Kasualien bzw. an sie angelagerte Riten nahe. Morgenthaler folgert daraus:

»Familien sind als soziale Akteure zu begleiten und zu unterstützen, in denen sich Gemeinde ereignet. Ihnen ist am ehesten geholfen, wenn man ihnen nicht nur hilft, sondern sie auch als Subjekte von Gemeinde versteht. Familien sind Agenten religiöser Bildung, Initiationsorte von Alltagsliturgien und übernehmen seelsorgerlich-diakonische Funktionen.«⁵⁹

Solche familiäre Kommunikation bedarf der Unterstützung, um an den Grundimpuls des Evangeliums angeschlossen zu werden. Die sich daraus ergebende Herausforderung der Begleitung erfordert Pfarrer/innen und Religionslehrer/innen, die sensibel die jeweilige konkrete Situation aufnehmen können.

Angesichts der Bedeutung von Authentizität für Kommunikation im Bereich der Daseins- und Wertorientierung⁶⁰ können die gegenwärtig erarbeiteten kompetenzdidaktischen Konzepte im Bereich von Universität und Schule nicht überzeugen. So verfehlt z. B. die für den Lehramts-Studiengang grundlegende Unterscheidung von Fachdidaktik und Wissenschaft bzw. Theologie und Religionspädagogik den auf Vermittlung zielenden Grundcharakter Evangelischer Theologie, wie ihn Martin Luther hervorhob⁶¹ und in anderer Weise Friedrich Schleiermacher enzyklopädisch profilierte.

4. *Gemeinschaftliches Feiern*

Auf Grund der Bedeutung, die gemeinschaftliches Feiern im Wirken Jesu hatte, verwundert es nicht, dass sich – im Kontext jüdischer Versammlungen, aber auch antiker Gottesverehrung – eine entsprechende eigenständige Kultur im Christentum bildete. Seit Luther⁶² bürgert sich dafür – mittlerweile auch in der katholischen Kirche – der Ausdruck Gottesdienst ein. Ihm soll im Folgenden die Aufmerksamkeit gelten.

⁵⁹ MORGENTHALER (s. Anm. 54), 278.

⁶⁰ Vgl. A. NASSEHI, Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung (in: *Woran glaubt die Welt?* [s. Anm. 32], 169–203), 188–190.

⁶¹ Vgl. CH. GRETHLEIN, Theologie und Didaktik. Einige grundsätzliche Verhältnisbestimmungen (ZThK 104, 2007, 503–525), 505–508.

⁶² Vgl. genauer CH. GRETHLEIN, Art. Gottesdienst, *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Bd. 2, (469–472) 469.

4.1. Empirische Einsichten

Einen ersten Einblick in die gottesdienstliche Großwetterlage aus der Perspektive der in Europa Lebenden geben wiederum Daten aus dem bereits zitierten Religionsmonitor 2008. Bei den »Indikatoren zur allgemeinen Intensität der öffentlichen religiösen Praxis« wurde zweierlei erfragt: »Wie häufig nehmen Sie an/Gottesdiensten/Synagogengottesdiensten/Gemeinschaftsgebeten/Tempel (gehen)/spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen/teil?« Und: »Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme am/Gottesdienst/Synagogengottesdienst/Gemeinschaftsgebet/ist es Ihnen, in den Tempel zu gehen/an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen?«⁶³ Auch hier bewegen sich die Werte der meisten europäischen Länder auf ähnlichem Niveau: bei hoher Intensität öffentlicher religiöser Praxis zwischen 16 % in Frankreich und 28 % in Spanien. Eine deutlich intensivere Praxis wird nur in Italien (49 %) und Polen (64 %) verzeichnet. Die Werte in Nigeria liegen mit 90 % und in Guatemala mit 83 % weit darüber, für die USA wurden 52 % gemessen. Weitgehend analog dazu sind die Ergebnisse für die »Indikatoren zur allgemeinen Intensität des Gebets«, ⁶⁴ einer auch liturgisch grundlegenden Kommunikationsform.

Ansonsten bestehen strukturell und inhaltlich erhebliche Unterschiede zwischen der Praxis nicht nur in den einzelnen Ländern, sondern auch innerhalb dieser, wobei die konfessionelle Prägung wichtig, aber nicht allein erklärend ist. Die vielfältigen Kontextualisierungen des Christentums finden wohl besonders in der rituellen Praxis ihren Niederschlag.

Zum einen sind hier Tendenzen zur Vereinheitlichung in den letzten Jahrzehnten zu beobachten. So bildeten sich z. B. im Bereich der sonntäglichen Leseordnung zwei Grundmodi heraus:

»Auf der einen Seite steht die deutsche ›Ordnung der Predigttexte‹, die die jährlich gelesenen ›altkirchlichen‹ Lesungen um weitere Predigttexte ergänzt. [...] Auf der anderen Seite stehen der römisch-katholische Ordo Lectionum Missae und das davon abgeleitete Revised Common Lectionary sowie Varianten davon; in ihnen sind die altkirchlichen Lesungen aufgegeben und durch drei jährlich wechselnde Lesereihen ersetzt.«⁶⁵

Zum anderen zeigt ein Blick auf die mit der sogenannten »Erneuerten Agenden« begonnene Agendenreform in Deutschland, dass Vereinheitlichungen sich

⁶³ Die genauen Ergebnisse finden sich in Tabellenform in: Woran glaubt die Welt? (s. Anm. 32), 773.

⁶⁴ Vgl. aaO 774.

⁶⁵ F. HERRMANN, Leseordnungen in der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (in: Auf dem Weg zur Perikopenrevision. Dokumentation einer wissenschaftlichen Fachtagung, hg. vom Kirchenamt der EKD/Amt der UEK/Amt der VELKD, 2010, 185–197), 194f.

eher auf die allgemeine Ebene der Struktur als die tatsächlichen gottesdienstlichen Vollzüge beziehen und von daher für die kommunikative Praxis nur eingeschränkte bzw. keine Bedeutung haben.⁶⁶ Noch größer ist traditionell die Gestaltungsvielfalt bei den Kasualien. Doch gibt es Anhaltspunkte, dass es hier – teilweise durch den Einfluss massenmedialer Kommunikation – gegenwärtig zu Vereinheitlichungen kommt, wobei US-amerikanische Vorbilder leitend sind.⁶⁷

Schließlich zeichnet sich eine grundsätzliche Herausforderung für liturgisches Handeln ab, für deren Umfang aber noch keine verlässlichen Daten vorliegen. Je stärker Gottesdienste auf öffentliche Belange bezogen sind bzw. sonst den kirchlichen Binnenraum in ihrer Ausrichtung überschreiten, desto mehr tritt die Notwendigkeit zu Tage, gemeinsam mit Menschen anderer Daseins- und Wertorientierung zu feiern. In Deutschland gibt es dazu angesichts der überkommenen Bikonfessionalität einen Vorlauf durch ökumenische Feiern evangelischer und katholischer Christen. Mittlerweile rücken die *Muslimen* immer stärker ins Blickfeld, je nach konkreter Situation aber auch Angehörige weiterer Religionen. In anderen europäischen Ländern gibt es hierzu bereits umfassende Erfahrungen, etwa in England mit dem collective worship an den öffentlichen Schulen, der – jedenfalls bis vor Kurzem zur religionskundlich ausgerichteten Religious Education gehörig⁶⁸ – Kinder (und Lehrer/innen) unterschiedlicher Religionszugehörigkeit vereinte. Pädagogisch und politisch steht hier das Integrationsanliegen ritueller Vollzüge im Vordergrund, das sich in Spannung zur Besonderheit der jeweiligen Glaubenseinstellungen und -formen befindet. Die Liturgische Konferenz als der Zusammenschluss evangelischer Liturgiker aus den deutschsprachigen Ländern hat hierzu eine erste Typologie vorgelegt.⁶⁹ Vor allem der Hinweis auf die differenzierte christliche Gebetspraxis⁷⁰ eröffnet einen Spielraum für situationsgerechte Feiern.

⁶⁶ Vgl. die grundsätzlichen, vorwiegend semiotisch argumentierenden und damit kommunikationstheoretisch anschlussfähigen Überlegungen von K.-H. BIERTZ, Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher (in: DERS., Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt [PTHe 22], 1995, 61–81).

⁶⁷ Einen wichtigen Impuls für diese Fragestellung gab J. REICHERTZ, »Traumhochzeit« – Magie und Religion im Fernsehen. Oder: Die Wiederentdeckung des Religiösen (PTh 88, 1999, 2–15).

⁶⁸ Vgl. grundsätzlich W. KAY, Agreed Syllabus (in: BARNES [s. Anm. 53], 52–61), 55, und zur neuesten Entwicklung D. LUNDIE, England and Wales (aaO 22–33), 25.

⁶⁹ Vgl. Mit Anderen Feiern – gemeinsam Gottes Nähe suchen. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz für christliche Gemeinden zur Gestaltung von religiösen Feiern mit Menschen, die keiner christlichen Kirche angehören, hg. von der Liturgischen Konferenz, 2006, 28–33.

⁷⁰ Vgl. aaO 56–60.

4.2. Politischer und rechtlicher Rahmen

Grundsätzlich genießen die Religionsgemeinschaften im Bereich der Europäischen Union die Möglichkeit zur freien liturgische Entfaltung. Dass aber gewisse *Konflikte* in concreto bestehen, zeigen z. B. Auseinandersetzungen um den Bau von Moscheen.⁷¹

Auch sonst bestehen europaweit hinsichtlich der Integration von Muslimen in die bestehenden Rechtsordnungen erhebliche Probleme. Kleidungs Vorschriften (Schleier), Bestimmungen zur Nahrung (Schächten) und zu rituellen Zeremonien (Beschneidung) stehen in Widerspruch zu den Bestimmungen einzelner europäischer Länder.⁷² Dabei zeigt sich an den drei genannten Beispielen, dass die staatskirchenrechtlich weitgehend eingespielte Besonderheit kirchlichen Handelns hier nur schwer übertragbar ist, weil es sich um weit in den Alltag reichende Verhaltensweisen handelt.

Auf jeden Fall bestehen in den europäischen Ländern sehr verschiedene Modi, die für ein geordnetes liturgisches Leben notwendigen Voraussetzungen in institutioneller und finanzieller Hinsicht zu schaffen. Denn hierbei geht es nicht nur um den Bau bzw. Erhalt der Kirchengebäude (bzw. Synagogen, Moscheen, Tempel), sondern auch um Ausbildung und Unterhalt der die jeweiligen Versammlungen Leitenden. Die Bandbreite reicht von staatskirchlich geprägten Verhältnissen (Dänemark) über Eigenfinanzierungen etwa durch Grundbesitz verbunden mit Steuerfreiheit (Griechenland) zu Formen der vom Staat eingetribenen Kirchensteuer (Deutschland), Finanzierung durch Eigenbeiträge (Österreich) bis hin zu (weitgehender) Abhängigkeit von Spenden und Sammlungen (Frankreich).

Allerdings bestehen bei genauerem Hinsehen in nicht wenigen europäischen Staaten intern unterschiedliche, teilweise erheblich voneinander abweichende Regelungen, die sich nur historisch, nicht aber rechtssystematisch erklären lassen.⁷³

⁷¹ Vgl. exemplarisch die Fallstudie zum Bau der Yavuz-Sultan-Selim-Moschee in Mannheim I. KESSNER, Christen und Muslime – Nachbarn in Deutschland. Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik (Praktische Theologie und Kultur 15), 2004; dazu sei – jenseits der EU – auf den Schweizer Volksentscheid gegen den Bau von Minaretten hingewiesen.

⁷² Vgl. BLOSS (s. Anm. 13) zu unterschiedlichen Organisationsformen und zum Auftreten der Muslime in Großbritannien (aaO 86), Frankreich (aaO 115–119) und Deutschland (aaO 156–187).

⁷³ Vgl. exemplarisch die Sonderregelungen in Frankreich für die drei östlichen Départements Bas-Rhin, Haut-Rhin und Moselle.

4.3. Handlungsfelder

Die immer noch bei Pfarrer/innen weit verbreitete Konzentration auf die Gemeindegemeinschaft am Sonntagmorgen entspricht nur noch teilweise der tatsächlichen liturgischen Partizipation der Menschen. Tatsächlich entwickelte sich christentumsgeschichtlich eine Vielzahl liturgischer Formen, angefangen von der Taufe über die Abendmahlsfeier, die Stundengebete, liturgische Begleitungen von Übergängen bis hin zu Feiern, die auf bestimmte Personengruppen und/oder Einrichtungen ausgerichtet sind. Dass es dabei zu vielfältigen Inkulturationsprozessen und dann Gestaltungen kam, zeigt bereits ein flüchtiger Blick in die Liturgiegeschichte.

Zum einen kommt es hier zu *Austauschprozessen zwischen verschiedenen europäischen Ländern*. Dazu einige Beispiele, die ganz unterschiedliche Motive für solche Transformationen erkennen lassen:

Vermittelt durch liturgiegeschichtliche Studien evangelischer Theologen⁷⁴ etabliert sich seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts die lange Zeit auf den orthodoxen Bereich beschränkte Osternachtfeier in evangelischen Kirchen und dann auch katholischen Diözesen.

Aus einem missionarisch-gemeindepädagogischen Impuls nahm z. B. das Gemeindegemeinschaft der VELKD 1992 die sogenannte Thomasmesse, ursprünglich aus Helsinki stammend, in ihre Projekte auf.⁷⁵ Mittlerweile hat sich diese Form in vielen deutschen Großstädten als ein in größerem zeitlichen Abstand, aber regelmäßig stattfindendes Angebot etabliert.

Schließlich stoßen massenmediale Impulse liturgische Veränderungen in teilweise verwickelten Prozessen über die Ländergrenzen hinweg an. Beispielsweise breiten sich über Landesgrenzen hinaus neue Feste bzw. besondere Formen von deren Begehung aus. So reicht der Siegeszug des in Deutschland herausgebildeten Weihnachtsfestes mittlerweile weit über die europäischen Grenzen hinaus.⁷⁶ Seit einigen Jahren bahnt sich vielleicht mit Halloween, ursprünglich aus der irisch-katholischen Festtradition stammend, ein umgekehrter Weg an. Die Kommerzialisierung und mancherlei Umtriebe im Umfeld dieses neuen Festes sollten nicht verdecken, dass hier grundlegende Empfindungen des Menschseins, deren Ambivalenz der psychologische Begriff »Angst-

⁷⁴ Vgl. H. AUF DER MAUR, Die Wiederentdeckung der Osternachtfeier in den abendländischen Kirchen des 20. Jahrhunderts (BiLi 60, 1987, 2–25).

⁷⁵ Vgl. T. HABERER, Die Thomasmesse. Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen, 2000; R. FIOLA, Thomasmesse (in: L. FRIEDRICH [Hg.], *Alternative Gottesdienste [gemeinsam gottesdienst gestalten 7]*, 2007, 66–79).

⁷⁶ Vgl. aus volkswissenschaftlicher Perspektive I. WEBER-KELLERMANN, Die Familie. Eine Kulturgeschichte der Familie (Insel-Taschenbuch 1832), (1976) 1996, 300–325.

lust«⁷⁷ zumindest andeutet, zum Ausdruck gebracht werden. Die Platzierung inmitten des Festkalenders Ende Oktober, Anfang November motiviert zumindest in manchen Gemeinden ein Nachdenken über ein liturgisches Begehen dieses über einen Reimport über die USA wieder nach Europa gekommenen Festes.⁷⁸

Zum anderen bleiben *regionale und sogar lokale liturgische Traditionen* bestehen. Sie reichen von besonders gewidmeten Sonntagen, etwa zur Kirchenweihe oder zum Namensgeber einer Kirche, über mannigfaltige Bräuche bei Kasualien. Ein genauerer Blick ergibt allerdings auch hier oft, dass massenmediale Inszenierungen die Rezeption und dann mitunter die konkrete Ausgestaltung beeinflussen.

4.4. Probleme und Aufgaben

Die Situation im liturgischen Bereich stellt sich in den Ländern Europas mehrschichtig dar. Nach wie vor geben die großen christlichen Feste wichtige Zäsuren im gesellschaftlichen Leben vor. Die konkrete liturgische Partizipation ist – wie der Religionsmonitor 2008 für die Bedeutung liturgischer Praxis zeigt – in den meisten europäischen Ländern geringer als etwa in den USA oder vor allem in islamischen Staaten. Zugleich zeigen sich bei näherem Hinsehen durchaus dynamische Entwicklungen, die besonders Impulse aus der massenmedialen Kommunikation aufnehmen.

Der zumindest in der Öffentlichkeit verbreitete Eindruck einer Rückwärtsgewandtheit von Gottesdiensten ist mit der Beharrungskraft ritueller Vollzüge, aber auch mit der wenig veränderten Zeichensprache früherer Jahrhunderte zu erklären. So konstatiert der Leiter des Amtes für Gemeindeentwicklung und missionarische Dienste der Rheinischen Kirche:

»Wir laden zum Gottesdienst ein mit den Medien des Frühmittelalters (Glocken) und feiern ihn mit Musikinstrumenten des Mittelalters (Orgel). Die Predigttradition basiert im 16. Jahrhundert, prägende Lieder entstammen dem 17. Jahrhundert. Laienbeteiligung ist häufig auf dem Stand des 18. Jahrhunderts stehen geblieben, liturgische Sprache spiegelt Entscheidungen des 19. Jahrhunderts. Oft genug treffen wir uns in den ungastlichen Betonbauten des 20. Jahrhunderts. Kein Wunder, dass solche Gottesdienste Menschen des 21. Jahrhunderts nur schwer ansprechen.«⁷⁹

⁷⁷ So unter Rückgriff auf Michael Balint K. FECHTNER, *Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten*, 2007, 137.

⁷⁸ Vgl. historisch informierend und klug abwägend CH. TRAPPE, *Halloween – Allerseelen – Totensonntag (Arbeitsstelle Gottesdienst 17, 2003, Heft 3, 38–44)*.

⁷⁹ H.-H. POMPE, *Gottesdienst: Der sonntägliche Normalfall und seine Ergänzungen* (in: J. HERMELINK/T. LATZEL [Hg.], *Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-*

Vermutlich liegt hier ein allgemeines Problem für die europäischen Kirchen, das mit einem Begriff wie Säkularisierung nicht hinreichend erfasst wird. *Die Veränderung der öffentlichen und privaten Zeichensprache wird seit Längerem nur unzureichend in den liturgischen Ausdrucksformen aufgenommen bzw. mit ihnen verbunden.* Im Bereich der Kasualien zeigen sich vor allem bei den Trauungen und Bestattungen Bemühungen, diesen Hiatus zu verringern. Dabei gehen seit einiger Zeit vor allem von den USA Impulse aus, die sich schnell in Europa verbreiten. Aber auch in Europa sind Bemühungen zu beobachten, die Kommunikation des Evangeliums wieder stärker an dem (den kognitiven Bereich übersteigenden) apostolischen Auftrag verständlichen Handelns zu orientieren (vgl. 1Kor 14,23–26).⁸⁰

5. Helfen zum Leben

5.1. Empirische Einsichten

Im Gegensatz zu den beiden bisher skizzierten Kommunikationsmodi steht in diesem Bereich kein Datenmaterial aus dem Religionsmonitor 2008 zur Verfügung. Hier zeigt sich die theologische Problematik des Glock'schen religionssoziologischen Ansatzes, der in Hubers modifizierter Rezeption weiterwirkt. Die »Konsequenzen im Alltag« entziehen sich nämlich – wie Huber selbst feststellt – einer empirischen Operationalisierung:

»Relativ gut abgrenzbar sind Handlungsmuster, die sich an religiös begründeten Werten und Normen wie etwa Reinheits-, Kleidungs- oder Speisegeboten orientieren. Darüber hinaus kann jedoch jegliches Deuten alltäglicher Situationen, in das religiöse Kategorien einfließen, der Konsequenzdimension zugeordnet werden. Daher umfasst sie einen sehr breiten und heterogenen Phänomenbereich.«⁸¹

Deshalb kann ich hier lediglich ein Forschungsdesiderat benennen.

Die vom Statistischen Bundesamt herausgegebene Übersicht über Statistiken zu »Ältere Menschen in Deutschland und der EU« zeigt an diesem sozialpolitisch zentralen Bereich allerdings auf, dass es zum einen gemeinsame Tendenzen, zum anderen aber erhebliche Unterschiede bei den Verhältnissen gibt, auf die sich das Helfen zum Leben (potenziell) bezieht. Gemeinsam ist den euro-

Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien, 2008, 153–174), 154f.

⁸⁰ Vgl. CH. GRETHLEIN, Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, 2001, 24. 65. 74. 114.

⁸¹ HUBER (s. Anm. 32), 35.

päischen Ländern vor allem die allgemeine Verlängerung der Lebenserwartung.⁸² Dass damit auch pflegerische Konsequenzen verbunden sind, zeigt die Korrelation zwischen dem jeweiligen Alter und der Wahrscheinlichkeit der Pflegebedürftigkeit. Vor allem ab dem 75. Lebensjahr steigt sie steil an.⁸³ Dass sich daraus erhebliche Anforderungen für den Kommunikationsmodus Helfen zum Leben ergeben, liegt auf der Hand. Dabei sind im Modus der Betreuung pflegebedürftiger Menschen große Unterschiede zwischen den europäischen Ländern zu beobachten: »In Süd- und Osteuropa ist es eher unüblich, Alte in Heimen unterzubringen. In den skandinavischen Ländern hingegen lehnen ältere Pflegebedürftige Betreuung aus dem Familienkreis eher ab.«⁸⁴

Deutliche Unterschiede bestehen ebenfalls hinsichtlich der materiellen und sozialen Versorgung älterer Menschen. So betragen z. B. die durchschnittlichen Renten in Rumänien – unter Berücksichtigung der Kaufkraft – nur ein Fünftel der in Deutschland geleisteten Zahlungen.⁸⁵ Daraus resultieren unterschiedliche Notwendigkeiten für Hilfeleistungen, etwa hinsichtlich der vor allem in den osteuropäischen Ländern weit verbreiteten Altersarmut.

5.2. Politischer und rechtlicher Rahmen

Der im Zuge der Erklärung von Lissabon sich vorbereitende und entwickelnde Gestaltungsprozess der EU hat wahrscheinlich mittelfristig die gravierendsten Konsequenzen im Bereich der verfassten Diakonie in Deutschland. Mit den »vier Grundfreiheiten Arbeitnehmerfreizügigkeit, Dienstleistungs- und Niederlassungsfreiheit, Warenverkehrsfreiheit sowie Kapitalverkehrsfreiheit«⁸⁶ ist ein riesiger Binnenmarkt entstanden, der auch den Bereich sozialer Dienstleistungen erfasst. Er löst grundsätzlich die bis in die neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts in Deutschland reichende korporatistische Zerteilung sozialen Han-

⁸² Zu den genauen Zahlen vgl.: *Ältere Menschen in Deutschland und der EU*, hg. vom Statistischen Bundesamt, 2011, 71.

⁸³ Zu den genauen Zahlen vgl. aaO 82; vgl. zu dem besonderen Problem der Demenz-Kranken: *Demenz-Report. Wie sich die Regionen in Deutschland, Österreich und der Schweiz auf die Alterung der Gesellschaft vorbereiten können*, hg. vom Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung, 2011.

⁸⁴ *Demenz-Report* (s. Anm. 83), 30; vgl. genauer R. TARRICONE / A. TSOUROU, *Home Care in Europe – The Solid Facts*. WHO Regional Office for Europe, 2008.

⁸⁵ Vgl. die entsprechende Tabelle zu den 27 EU-Staaten in: *Demenz-Report* (s. Anm. 83), 57.

⁸⁶ A. DIETZ, *EU-Binnenmarkt und verfasste Diakonie. Eine Betrachtung in ethischer Perspektive* (DWI-Info 42, 2012, 65–79), 65.

delns mit öffentlichen und gemeinnützigen Akteuren auf und überführt sie in ein *gesamteuropäisches Marktmodell*. Diese »Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt«⁸⁷ etabliert den Wettbewerb als Paradigma auch für das soziale Handeln und dessen Organisation. Damit wird auch die Sozialpolitik in das allgemeine Ziel des Lissabon-Prozesses eingegliedert:

»die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum der Welt zu machen – einem Wirtschaftsraum, der fähig ist, ein dauerhaftes Wirtschaftswachstum mit mehr und besseren Arbeitsplätzen und einem größeren sozialen Zusammenhalt zu erzielen«.⁸⁸

Das führt dazu, dass neben den traditionellen sogenannten gemeinnützigen Anbietern zunehmend privatwirtschaftlich und damit am Gewinn orientierte Unternehmen in diesem neu geschaffenen Markt auftreten. Mittlerweile sind in Folge dessen fast zwei Drittel aller ambulanten Dienste in privater Hand.⁸⁹ Diese politisch gewollte und seit der Mitte der neunziger Jahre auch in der deutschen Politik vorangetriebene Umstellung zielt auf eine finanziell günstigere Versorgung.

Es ist – vorsichtig formuliert – umstritten, ob bzw. inwieweit so eine qualitative Verbesserung der Hilfeleistungen erreicht werden kann. Auf jeden Fall ergibt sich dadurch für das kirchliche und diakonische Handeln eine neue Situation, in der betriebswirtschaftlichen Überlegungen zunehmend Bedeutung zukommt⁹⁰ und erhebliche Probleme bei der Finanzierung bisheriger diakonischer Einrichtungen auftreten.⁹¹

Eine Antwort auf diese neuen Herausforderungen stellt auf der organisatorischen Ebene 1996 die Gründung von »Eurodiaconia« dar, einem europaweiten Zusammenschluss von gegenwärtig 32 Einrichtungen bzw. Verbänden als Mitgliedern.⁹² Ziel ist es, zum einen die Interessen diakonischer Einrichtungen bei den europäischen Institutionen zu vertreten, zum anderen ein unter den neuen Herausforderungen tragfähiges diakonisches Profil zu entwickeln. Dies

⁸⁷ W. RUSCHKE, Wann »lohnt« sich die diakonische Arbeit? Diakonie im Spannungsfeld von christlicher Idee und ökonomischer Wirklichkeit (DtPfrBl 112, 2012, 394–396), 395.

⁸⁸ Europäischer Rat Lissabon 2000, I, Abs. 5 (zitiert nach: M. FERDINAND, Wettbewerb und soziale Dienste: Die Lissabon-Strategie [DWI-Info 38, 2006, 171–201], 179).

⁸⁹ Vgl. RUSCHKE (s. Anm. 87), 400.

⁹⁰ Zur grundlegenden Reflexion hierüber vgl. z. B. H.-S. HAAS, Theologie und Ökonomie. Management-Modelle – theologisch-ökonomische Grundlegung – Diskurspartnerschaft (Diakonie 9), 2010; zu praktischen Modellen B. HOFMANN (Hg.), Diakonische Unternehmenskultur. Handbuch für Führungskräfte (Diakonie 2), 2010.

⁹¹ Vgl. M. RÜCKERT, Finanzen und Finanzierung (in: G. RUDDAT/G. SCHÄFER [Hg.], Diakonisches Compendium, 2005, 300–316).

⁹² Vgl. J. GOHDE, Kirchliche Föderationen am Beispiel Eurodiaconia (in: RUDDAT/SCHÄFER [s. Anm. 91], 260–267).

muss unter den skizzierten Gegebenheiten für den gesamten europäischen Raum kompatibel sein.

5.3. Handlungsfelder

Je nach Tradition, aber auch wirtschaftlicher Gesamtlage in den jeweiligen Staaten sind die diakonisch wirkenden Organisationen unterschiedlich differenziert aufgebaut. Aus einer Umfrage des (deutschen) Diakonischen Werks gehen schon ansatzweise – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – Umfang und Vielfalt des hier Geleisteten hervor:

»Telefonseelsorge, Bahnmissionsmission, Brot für die Welt, Behinderteneinrichtung, Altenheim, Kindergarten, Krankenhaus, Beratungsstelle, Diakonie-Sozialstation, Jugend(arbeit)hilfe/-einrichtung, Einrichtung der Sozialarbeit, Katastrophenhilfe, Ausländerarbeit, Hoffnung für Osteuropa, Ausbildungsstätten, Obdach- / Wohnungslosenhilfe.«⁹³

Dabei finden sich unterschiedliche Organisationstypen, die bereits auf nationaler Ebene ein nicht mehr durchschaubares Geflecht ergeben. Insgesamt übertrifft die Zahl der Menschen, die in Einrichtungen der Diakonie bzw. der Caritas beschäftigt sind, die der in den organisierten Kirchen haupt- und ehrenamtlich Tätigen bei Weitem.⁹⁴

Allerdings ist bei diesem Modus der Kommunikation des Evangeliums darauf hinzuweisen, dass Helfen zum Leben ständig auch außerhalb eines diakonischen Organisationsrahmens praktiziert wird.⁹⁵ Offenkundig ist dies z. B. im Bereich der Pflege, bei der sich vor allem *Familienmitglieder*, aber auch Freund/innen teilweise bis an den Rand des Möglichen einbringen. Dazu kommt vielfältiges Engagement, das unter den Bedingungen der modernen Mobilität die Grenzen traditioneller Nachbarschaft weit überschreitet. Ferner ist die wachsende Zahl von Aktivitäten zu nennen, die unter das Paradigma der Zivilgesellschaft gefasst werden, die aber in theologischer Perspektive je nach individuel-

⁹³ Die Aufzählung folgt der Liste, die einer Umfrage nach Bekanntheit und Wichtigkeit von Einrichtungen der Diakonie zugrunde lag (vgl. Bekanntheit und Image der Diakonie. Ergebnis der Telefonumfragen in den Jahren 2001 und 2005, hg. vom Diakonischen Werk der EKD, 2006, 8).

⁹⁴ Zu den aktuellen Zahlen für Deutschland vgl. GRETHLEIN, *Praktische Theologie* (s. Anm. 2), 422.

⁹⁵ Diese Einsicht kann entlastend wirken angesichts der zunehmend problematischen Rahmenbedingungen für die Arbeit organisierter Diakonie. Die entsprechende Kommunikation des Evangeliums hängt nicht von dem Wirken diakonischer Konzerne ab, so wichtig und wertvoll die hier geleistete Arbeit sozialpolitisch sein mag (vgl. zu den gegenwärtigen Spannungen sehr pointiert RUSCHKE [s. Anm. 87]).

ler Motivation durchaus zum Helfehandeln als Modus der Kommunikation des Evangeliums gehören.

Auch in den *Schulen* finden sich unter den Konzepten von »Compassion«⁹⁶ bzw. »Diakonischem Lernen«⁹⁷ neue Ansätze, die den Zusammenhang des Helfens zum Leben mit Lehr- und Lernprozessen in Erinnerung rufen.

Wichtige Impulse geben schließlich die *elektronischen Massenmedien* durch Informationen zu Notlagen, Spendenaufrufe und Ähnlichem.

Dabei ist insgesamt – jedenfalls in neutestamentlicher Perspektive – nicht der explizite Bezug auf Christus oder die christliche Tradition konstitutiv für diesen Modus der Kommunikation des Evangeliums. Oft geschieht er – wirkungsvoll – im Verborgenen, nicht einmal die Tätigen wissen um den Zusammenhang ihres Handelns mit Christus (Mt 25,34–40).

5.4. Probleme und Aufgaben

Der Kommunikationsmodus des Helfens zum Leben ist wohl nicht nur empirisch kaum zu erfassen. Theologisch stellt er ebenfalls vor erhebliche Probleme, insofern er direkt in den Alltag integriert ist und kaum bzw. nicht von anderer Praxis zu unterscheiden ist. Zugleich ist das Helfen zum Leben aber vermutlich der Kommunikationsmodus, der sich bereits in Jesu Wirken als besonders attraktiv erwies und sich bis heute eines hohen Ansehens selbst bei sonst Kirche und Christentum distanzierter Gegenüberstehenden erfreut.

Schließlich ist dieser Kommunikationsmodus zugleich besonders gefährdet, insofern Helfen auch Motiven entspringen kann, die die Helfenden überfordern bzw. den Anderen/die Andere in Abhängigkeit halten können. Es gilt sorgfältig das »Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit« auszubalancieren.⁹⁸

In diesem Zusammenhang hat die nicht zuletzt durch EU-Initiative verbreitete Rede von den Kunden als den Hilfeempfänger/innen ein gewisses Recht. Denn sie impliziert jedenfalls potenziell eine Symmetrie zwischen denen, die helfen, und denen, die die Hilfe empfangen, und wehrt so einer einseitigen Abhängigkeit.

⁹⁶ L. KULD/S. GÖNNHEIMER, *Compassion. Sozialverpflichtetes Lernen und Handeln*, 2000.

⁹⁷ S. H. SCHMIDT/R. ZITT, *Fürs Leben lernen: Diakonisches Lernen – diakonische Bildung* (in: H. HANISCH/H. SCHMIDT [Hg.], *Diakonische Bildung. Theorie und Empirie* [VDWI 21], 2004, 56–75).

⁹⁸ Knapp systematisiert die seit Längerem diskutierten Gefährdungen in sieben Hinsichten A. CH. ALBERT, *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs* (VDWI 42), 2010, 45f.

Umgekehrt kann und muss gefragt werden, ob das Paradigma des Wettbewerbs (und Marktes) tatsächlich ein geeigneter Rahmen für solches Helfen zum Leben ist. Die gegenwärtig gültigen Standards und Normen lassen in verschiedener Hinsicht Zweifel hieran aufkommen. Sie sind einseitig an einem auf Interventionen orientierten Hilfeverständnis ausgerichtet; nur dieses ist zahlenmäßig zu erfassen und ökonomisch abzurechnen. Demgegenüber umfasst das Helfen zum Leben als Modus der Kommunikation des Evangeliums aber wesentlich auch die *zwischenmenschliche Präsenz*.⁹⁹

5.5. Konsequenzen für die Praktische Theologie

Die Europa-Thematik stellt die Praktische Theologie, die traditionell stark auf Deutschland bezogen ist,¹⁰⁰ vor neue Herausforderungen:

Zum Ersten springt die Unterschiedlichkeit der Organisationsformen, aber auch der Praxis der Kommunikation des Evangeliums in den einzelnen Ländern ins Auge. Zu deren Bearbeitung bedarf es einer Methodik, nicht zuletzt um in einem späteren Stadium der Forschung die Ergebnisse spezieller Studien zusammenfassen zu können.

Zum Zweiten begegnen Problemstellungen, vor denen die Christen und Kirchen in (fast) allen Ländern stehen. Systematisch geht es dabei vor allem um das Verhältnis von Evangelium und der Kultur, innerhalb derer dieses kommuniziert wird.

Schließlich lassen sich interessante Austauschprozesse beobachten, die eine engere Kooperation nahelegen. Dafür wurden bereits einzelne Beispiele genannt. Sie müssen hier nicht wiederholt werden, stellen aber den konkreten Hintergrund für die folgenden methodologischen Überlegungen dar.

6. Komparativität

Der von Bernd Schröder im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit jüdischer Bildung entwickelte Vorschlag einer komparativen Methodik ist bisher noch wenig in der praktisch-theologischen Diskussion rezipiert. Eine nähere

⁹⁹ Vgl. M. HORSTMANN, Diakonische Kompetenz (DWI-Jahrbuch 40, 2009, 246–261), 259.

¹⁰⁰ Vgl. zur diesbezüglichen Entwicklung des Fachs die knappe Skizze von CH. GRETHLEIN / M. MEYER-BLANCK, Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung (in: DIES. [Hg.], Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker [APrTh 12], 1999, 1–65).

Beschäftigung mit der Europa-Thematik erweist jedoch diesen Impuls als weiterführend. Schröder unterscheidet vier Funktionen komparativen Vorgehens:

- ideographisch,
- generalisierend,
- elenchthisch,
- Dialog initiierend.¹⁰¹

Das ideographische Vorgehen hat zum Ziel, die jeweilige Besonderheit in den einzelnen Ländern (bzw. Regionen) herauszuarbeiten, wobei der jeweilige Kontext zu beachten ist, um Kurzschlüsse zu vermeiden. Im generalisierenden Schritt wird nach Gemeinsamkeiten in den zu vergleichenden Ländern gefragt. Dabei können gleichermaßen konkrete Praxis und Theorien in den Blick kommen. Im elenchthischen Schritt wird selbstkritisch gefragt, welche Anregungen die Einsichten zu anderen Ländern für die eigene Praxis und/bzw. Theoriebildung geben. Schließlich zielen diese Formen der Komparation auf einen Dialog, der die Einsicht und Praxis der Dialogpartner gleichermaßen fördert.

Dieser Vierschritt eröffnet einen verlässlichen Rahmen, um die weitgehend noch vor uns liegenden Arbeiten methodisch zu gestalten, die sich der Herausforderung »Europa« stellen. Dabei zeigt sich bisher, dass der Ideographie und der Elenchthik besondere Bedeutung zukommen. Hinsichtlich generalisierender Reflexionen dürfte gegenwärtig die Bedeutung der elektronischen Medien kaum zu überschätzen sein. Damit wird aber der Rahmen »Europa« verlassen, insofern es sich hier um ein globales Kommunikationsinstrumentarium handelt.

Allerdings sollte diese Ausweitung nicht zu schnell vollzogen werden. Z. B. zeigt ein Vergleich der Praktischen Theologie in Deutschland und anderen europäischen Ländern insgesamt eine erhebliche Differenz zur anderen Forschungssituation in den USA,¹⁰² obgleich auch hier vor allem im Bereich der Pastoralpsychologie, der Gemeindeorganisation und der Religionsdidaktik nachhaltige Einflüsse aus anderen Ländern bestehen.

Der Dialog schließlich markiert angesichts der Forschungsdesiderate im Bereich der drei anderen Zugänge wohl eher ein Fernziel.

¹⁰¹ Vgl. B. SCHRÖDER, Jüdische Erziehung im modernen Israel. Eine Studie zur Grundlegung vergleichender Religionspädagogik (APrTh 18), 2000, 37.

¹⁰² Vgl. als ersten Zugang GRETHLEIN, Praktische Theologie (s. Anm. 2), 116–134; zu dem anderen, religionswissenschaftlich begründeten Ansatz komparativer Theologie in den USA vgl. die Studien folgender beider katholischer Theologen: P. KNITTER, *Without Buddha I Could not be a Christian*, 2009, mit dem Buddhismus als Dialogpartner; F. CLOONEY, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, 2010, mit dem Hinduismus als Bezugspunkt.

7. *Evangelium und Kultur*

Vielleicht die entscheidende (praktisch-)theologische Herausforderung durch die Europa-Thematik liegt in einer Verhältnisbestimmung der Kommunikation des Evangeliums zum jeweiligen kulturellen Kontext als dem »symbolisch ausgedeuteten Sinnhorizont, in den alle unsere Wahrnehmungen, Deutungen und Handlungen eingebettet sind«,¹⁰³ der sich wiederum konkret in rechtlichen Regelungen, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und lebensweltlichen Plausibilitäten niederschlägt. Auch hier gilt es, eine Methodik zu entwerfen, die die seit Anfang der Kommunikation des Evangeliums bestehende Spannung in konkrete Forschungsprozesse überführbar macht. Die vierfache Differenzierung des Zusammenhangs von Evangelium und Kultur, wie sie das »Nairobi Statement on Worship« vorschlägt, führt hier weiter. Es unterscheidet für den Gottesdienst eine vierfache Wechselbeziehung mit Kultur, die unschwer auf andere praktisch-theologische Handlungsfelder übertragbar ist:

- kulturübergreifend (transcultural),
- kontextuell (contextual),
- kontrakulturell (counter-cultural),
- kulturell wechselwirksam (cross-cultural).¹⁰⁴

Jeder dieser Schritte verspricht nicht nur einen Erkenntnisgewinn, sondern enthält auch Gefährdungen. Exemplarisch kann dies an den religionsdidaktischen Diskussionen über Kompetenzdidaktik und der diakoniewissenschaftlichen Debatte zur Umstellung auf das Wettbewerbs-Paradigma und die damit gegebene Aufwertung der ökonomischen Dimension für das Hilfehandeln studiert werden. Hier ist genau zwischen einer stets zur Kommunikation des Evangeliums gehörenden Kontextualisierung und der Notwendigkeit zum Widerspruch gegenüber dem Evangelium zuwiderlaufenden kulturellen Entwicklungen zu unterscheiden. Insgesamt geht es dabei um eine Balance, um auf der einen Seite nicht den Kontakt zum kulturellen Kontext zu verlieren und auf der anderen Seite nicht diesen bloß zu affirmieren.

¹⁰³ H.-G. SOEFFNER, Kulturmythos und kulturelle Realität(en) (in: DERS. [Hg.], *Kultur und Alltag* [Soziale Welt, Sonderbd. 6], 1988, 3–20), 12.

¹⁰⁴ Zitiert nach STAUFFER (s. Anm. 25), 30–34.

Summary

In this article, the author investigates the underlying principles of the term »communication of the gospel« as well as the three modes of this communication: In the mode of teaching and learning, communication of the gospel takes place in various forms at different social institutions. Usually these forms are if anything implicit and do not receive public attention. When celebrating together, problems in regard to participation are hard to overlook. It is obvious that the enormous changes in public and private communication have not yet found their way into the liturgical code. There are considerable challenges as well for the mode of life assistance due to the politically motivated competition in healthcare and social work. Here it is essential to establish the fact that being physically present to assist must be on an equal footing with the funds provided to intervene where help is needed. In conclusion the author provides information on the methodology of further practical-theological research.