

Räume für Religion

Kirche und Schule im Kontext religiöser Pluralität¹

Uta Pohl-Patalong

Space for Religion: Church and School in the Context of Religious Plurality. The academic discourses about religious education in schools in general and about pastoral work in the church seem to lie far apart. Both, however, deal with space for religion and try to relate “subjective” and “objective religion” to each other. Under this perspective, commonalities in the fields of church theory, homiletics, and religious education are described and thus the advantages of an integrative practical theology are outlined.

„Räume für Religion“ zur Verfügung zu stellen und zu gestalten begreife ich als Aufgabe sowohl der Kirche als auch des schulischen Religionsunterrichts. Diese Aufgabe stellt sich im gesellschaftlichen Kontext der Gegenwart in besonderer Weise. Denn Religion ist ja gesellschaftlich durchaus präsent – in vielfältigen, oft diffusen und unausdrücklichen Formen. Um so wichtiger sind Räume, in denen Religion Gestalt gewinnt und thematisch wird; Räume, die die religiöse Kommunikation fördern; vor allem aber Räume, in denen zuverlässig und „ge-staltet“ eine Begegnung mit Religion stattfindet und ihr nachgespürt werden kann – und dieses Erleben wiederum kommuniziert und reflektiert wird.

Eine solche Raumgebung und -gestaltung als gemeinsame Aufgabe von Kirche und schulischem Religionsunterricht zu beschreiben, ist eine eher selten eingenommene Perspektive. Zu dieser führt mich die Bezeichnung des Lehrstuhl, auf den ich berufen wurde: „Didaktik des Religionsunterrichts / Praktische Theologie mit Schwerpunkt Kirchentheorie und Homiletik“.

Diese Formulierung ist meines Wissens in Deutschland singulär. Üblicher ist es, die Schwerpunkte Religionspädagogik und die anderen praktisch-theologischen Teildisziplinen auf zwei Lehrstühle zu verteilen: hier eine Zuständigkeit für die Schule, dort für die Kirche. Die Bezeichnung des Lehrstuhls verweist hingegen dezidiert auf Schule einerseits und Kirche andererseits. Der zweite Bestandteil „Praktische Theologie“ beschränkt sich zwar schon lange nicht mehr nur auf das Handlungsfeld Kirche, sondern beschäftigt sich mit religiöser Praxis von Individuen, in der Gesellschaft und in der Kirche. Allerdings weisen nun gerade die Schwerpunkte Homiletik und Kirchentheorie innerhalb dieses weiten praktisch-theologischen Horizonts mehr als andere praktisch-theologische Disziplinen auf das Handlungsfeld Kirche.

¹ Leicht überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung vom 31. Januar 2008 an der theologischen Fakultät Kiel.

Nun sind Ausschreibungsentscheidungen und Lehrstuhlbezeichnungen häufig das Ergebnis komplexer Überlegungen und Konstellationen, denen nicht ausschließlich inhaltliche Kriterien zugrunde liegen. Es lohnt sich jedoch, einmal unter *inhaltlichen* Gesichtspunkten nach den besonderen Chancen und Herausforderungen für die Arbeit an einem Lehrstuhl zu fragen, der dezidiert *beide* Handlungsfelder, Kirche und Schule, in den Blick nimmt. Und welcher Ort eignet sich dazu besser als eine Antrittsvorlesung?

1. Aufgaben von Kirche und Religionsunterricht heute: Räume für Religion zur Verfügung stellen und gestalten

Dieses Unternehmen lenkt den Blick auf *Gemeinsamkeiten* der Aufgaben von Kirche und schulischem Religionsunterricht. Auch diese Perspektive ist praktisch-theologisch eher selten, denn meist werden die Differenzen zwischen den Handlungsfeldern betont: Religionsunterricht soll gerade nicht „Kirche in der Schule“ sein, und kirchliche Jugendarbeit grenzt sich gerne von einer schulischen Ausrichtung ab. Möglicherweise spielen auch – mehr oder weniger reflektierte – Vorstellungen unterschiedlicher Ausgangssituationen eine Rolle: Die Kirche als Raum christlicher Binnenkommunikation Gleichgesinnter und eine postchristliche Schulsituation, in die christliche Inhalte durchaus gegen Widerstände hineintransportiert werden müssen. ... Dies sieht sicherlich richtig, dass Differenzen zwischen Kirche und Schule bestehen, die hier auch nicht nivelliert werden sollen. Die Sicht nimmt aber eine bestimmte Perspektive ein, die anderes möglicherweise nicht wahrnimmt, was durch den Blick auf die Gemeinsamkeiten deutlicher wird.

Ein sinnvoller Schlüsselbegriff für diese Perspektive scheint mir der der „*Pluralität*“ zu sein: Religiöse Pluralität bildet einen gemeinsamen Kontext von Kirche und Schule.

Mit dieser Erkenntnis hat die Praktische Theologie in den 1990er Jahren die Wende vom „Säkularisierungsparadigma“ zum „Pluralisierungsparadigma“ vollzogen: Statt von einem beständigen Schwinden von Glauben und Kirchlichkeit mit zunehmender Modernisierung muss von einer Ausdifferenzierung und Vervielfachung der Religiositäten, Glaubensformen und Kirchenbindungen ausgegangen werden. Unterschiedliche Elemente (nicht zuletzt christliche) werden dabei aufgenommen und vor dem Hintergrund lebensgeschichtlicher Konstellationen individuell verarbeitet.

In dieser religiös pluralen und diffusen Situation Räume zur Verfügung zu stellen, in denen Religion *ausdrücklich* zum Thema wird und eine gestaltete *Begegnung* mit ihr stattfinden kann, kann als gemeinsame Aufgabe von Religionsunterricht und Kirche beschrieben werden. Dass es mit Kirche und schulischem Religionsunterricht *unterschiedliche* Räume für diese Begegnung gibt, ist zunächst einmal eine große Chance. Hier könnten die Gemeinsamkeiten zwischen Kirche und schulischem Religionsunterricht dann

auch schon enden – so dass sie je unterschiedliche Räume für unterschiedliche Formen von Religion zur Verfügung stellen. Ich möchte die Frage nach Gemeinsamkeiten jedoch noch etwas weiter treiben und fragen, ob sie nicht gerade im Blick auf die *Gestaltung* der Räume für Religion weiterführt. Wenn das so ist, ergeben sich daraus vermutlich weiterführende konzeptionelle Überlegungen für die Ausrichtung der Arbeit an diesem Lehrstuhl und seine Lehre und Forschung.

Für diese Suchbewegung bietet es sich methodisch an, nach Parallelen in den Diskursen der sonst weithin getrennt verhandelten praktisch-theologischen Teildisziplinen zu fragen, und zwar nach Parallelen, die auf die Aufgaben zielen, Räume für die Begegnung mit Religion zu gestalten. Dafür möchte ich als nächsten Schritt auf Spurensuche gehen in einem Gang durch einige Diskurse in der Kirchentheorie, der Homiletik und der Religionspädagogik.

2. Gemeinsamkeiten der praktisch-theologischen Teildisziplinen: Das Gegenüber von „subjektiver“ und „objektiver“ Religion

Die Teildisziplinen der Praktischen Theologie bearbeiten selbstverständlich unterschiedliche Themen, die unschwer zuzuordnen sind: „Wie leben Menschen ihre Beziehung zur Kirche?“ ist für die Homiletik höchstens ein Randthema, „welche Rolle spielt der biblische Text für die Predigt?“ dürfte in der Religionsdidaktik kaum gefragt werden, und „können Kinder Theologie treiben?“ interessiert die Kirchentheorie wenig. Abstrahiere ich jedoch von den konkreten Gegenständen, zeigt sich eine im Blick auf die Raumgestaltungsfrage sehr interessante parallele Figur:² In allen drei Disziplinen ist einerseits eine Aufmerksamkeit für das *Subjekt* und die subjektiven Zugänge und Deutungen von Menschen zu beobachten, andererseits eine Betonung der „objektiven“ Größen, die dem Subjekt gegenüberreten und es prägen. Damit sind die beiden Größen benannt, zwischen denen in den „Räumen für Religion“ eine Begegnung stattfindet: Subjekt / Mensch auf der einen Seite und Religion / christliche Tradition auf der anderen. Sowohl die „subjektive Religion“ als auch die „objektive Religion“ werden also gegenwärtig hervorgehoben und ausgearbeitet.

Diese Begrifflichkeit ist nicht allzu glücklich, weil sie ein großes und differierendes Bedeutungsspektrum hat. Bis zur Findung präziserer Begriffe muss ich daher erläutern, was gemeint ist: „Subjektive Religion“ meint die persönliche Religiosität von Menschen, die individuellen Zugänge zur christlichen Tradition, zur Kirche und die persönlichen Formen des Glaubens, während „objektive Religion“ sich auf Formen gestalteter Religion bezieht, die dem Menschen von außen gegenüberreten wie biblische Texte sowie kirchliche und liturgische Formen.

² Ob dies ein Zugang zur viel diskutierten Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie werden könnte, erwähne ich hier nur als mögliche und zu prüfende Perspektive.

In *allen drei* praktisch-theologischen Teildisziplinen liegt einerseits ein Akzent auf dem Ernstnehmen der Subjekte und ihrer Zugänge und Deutungen, andererseits werden Formen „objektiver Religion“ gegenüber den letzten Jahrzehnten neu entdeckt und ihr Wert hervorgehoben. Dieses Gegenüber von subjektiver und objektiver Religion wird dann in den einzelnen Diskursen thematisch in sehr unterschiedlicher Weise konkret.

3. Parallelen in den praktisch-theologischen Diskursen

3.1. Kirchentheorie

Kirchentheorie beschäftigt sich mit den Strukturen und Bedingungen kirchlichen Handelns.³ Sie tut dies im Gespräch mit der Ekklesiologie, beinhaltet also durchaus eine normative Dimension. Gleichzeitig zeigt sich jedoch in der Kirchentheorie seit einigen Jahren ein gestiegenes Interesse an der Perspektive der Subjekte und ihrer Alltagswelten.

3.1.1. Empirische Forschungen zu Religiosität und Kirchenbindung: Vielfältige Formen subjektiv gelebter Kirchenmitgliedschaft

Dieses bildet sich in empirischen Forschungsprojekten ab, die auf der Grundlage qualitativer Sozialforschung in Form von Interviews die beteiligten Subjekte nach ihren Formen von Religiosität und Kirchlichkeit fragen. In der Praktischen Theologie wird damit ein traditionelles Postulat eingelöst, das Friedrich Schleiermacher als „kirchliche Statistik“ und Paul Drews als „religiöse Volkskunde“ bezeichnete.⁴

Zurückgestellt während der Dominanz dialektisch-theologischer Ansätze, wurden empirische Kirchlichkeitsforschungen in den 1950er und 1960er Jahren unter dem Vorzeichen der Säkularisierungsthese wieder aufgenommen und als Beleg dafür interpretiert, dass sich Menschen in modernen Gesellschaften immer stärker von Kirche und Religion entfernen. In den 1970er und 1980er Jahren wurden vor allem in den ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der EKD *unterschiedliche* „Teilnahmelogiken“ identifiziert: neben der „wochenzyklischen“ Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst gibt es auch eine jahreszyklische und lebenszyklische Teilnahme.⁵ Leitend für das Verständnis von Kirchenmitgliedschaft blieb jedoch das Modell der konzentrischen Kreise: Je häufiger Menschen an den Angeboten

³ Zur Ortsbestimmung der Kirchentheorie vgl. *Reiner Preul*, Kirchentheorie, Berlin / New York 1997, 1 ff.

⁴ Vgl. *Paul Drews*, „Religiöse Volkskunde“ – eine Aufgabe der praktischen Theologie, in: MKP 1/1901, (1–8) 1.

⁵ Vgl. *Helmut Hild* (Hg.), Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen 1974; *Johannes Hanselmann / Helmut Hild / Eduard Lohse* (Hg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1984.

der Ortsgemeinde teilnehmen, desto kirchlicher und auch: desto christlicher sind sie – war die Deutung.

Hinter dieser Wahrnehmung von Kirchenmitgliedschaft und Christsein steht ein als Norm fungierendes Modell von Gemeinde und Verhaltensverhalten, das vor ca. 120 Jahren die christliche Gemeinde nach dem Vorbild der freien Vereine entwarf. Die kirchliche Gemeinde wurde als von der christlichen Liebe bestimmter Hort in der unwirtlichen Großstadt entworfen, die die Kirchenmitglieder tatkräftig mitgestalten sollten. Die Beteiligung an diesen vereinsähnlichen Aktivitäten wurde zum Maßstab für wahre Kirchlichkeit und letztlich auch für wahres Christsein – der Gemeinschaftsbegriff wurde theologisch neu gefasst und jetzt auf die konkrete Ortsgemeinde bezogen.⁶

Dieses Modell wird auch in den aktuellen kirchentheoretischen Überlegungen auf seine Chancen für die Gegenwart befragt, gleichzeitig aber historisch eingeordnet und seine Verwendung als überzeitliche Norm überwunden, so dass der Blick frei wird für eine Wahrnehmung der Pluralität gelebter Kirchenmitgliedschaft. Die Kirchenmitglieder werden dabei als Subjekte ihres Verhaltens und ihres Glaubens wahr und ernst genommen. Sowohl Religiosität als auch Kirchenmitgliedschaft werden dabei als komplexe Beziehungsgefüge deutlich, die mit alltagsweltlichen Faktoren eng verbunden sind. Dies haben vor allem die milieutheoretischen Zugänge erhellt: Ob jemand Kirchenmitglied ist und wie er oder sie diese Kirchenmitgliedschaft gestaltet, ist in hohem Maße abhängig von dem Lebensstil bzw. der Zugehörigkeit zu einem sozialen und kulturellen Milieu.⁷ Vielfältige Formen subjektiv gelebter Kirchenmitgliedschaft werden deutlich. Vor allem aber zeigen diese Studien beispielsweise von Gerald Kretzschmar sehr deutlich, dass eine Identifikation von Kirchlichkeit und Christlichkeit bzw. „Glaubensstärke“ verfehlt wäre, sondern dass mit einem wesentlich höheren Grad an Unterschiedlichkeit und Vielfalt unter Kirchenmitgliedern zu rechnen ist.⁸ Kirchenmitgliedschaft und kirchliches Teilnahmeverhalten wird als komplexer Zusammenhang mit sehr heterogenen Motivationen deutlich.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD identifiziert eine gar nicht so geringe Zahl von Kirchenmitgliedern (10 %), die sich zwar eng mit der Kirche verbunden fühlen und an kirchlichen Angeboten teilnehmen, aber den christlichen Glaubensvorstellungen eher distanziert und kri-

⁶ Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell*, Göttingen 2003, 97 ff.

⁷ Vgl. Wolfgang Huber / Johannes Friedrich / Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die 4. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006, 203 ff.

⁸ Vgl. Gerald Kretzschmar, *Kirchenbindung. Praktische Theologie der mediatisierten Kommunikation (APTLH 53)*, Göttingen 2007.

tisch gegenüberstehen, während 13 % traditionelle christliche Glaubensaussagen in hohem Maße teilen, ohne sich an kirchlichen Aktivitäten zu beteiligen.⁹

Die Gründe für die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche und noch einmal für die aktive Beteiligung an ihren Angeboten sind also offensichtlich nicht nur religiöser Natur. Erst recht zeigt sich in der Volkskirche nicht nur zwischen verschiedenen Ortsgemeinden oder zwischen Ortsgemeinden und anderen kirchlichen Einrichtungen, sondern auch innerhalb dieser ein großes Spektrum an Zugängen zum christlichen Glauben, Relevanzen von Glaubensvorstellungen, Graden an Gewissheit und Fraglichkeit etc. Was „christlich“ und „kirchlich“ jeweils konkret meint, wird individuell offensichtlich sehr unterschiedlich gefüllt.

Diese Wahrnehmung der faktischen Pluralität wird in unterschiedlichen Denkfiguren ekklesiologisch vermittelt und fundiert.

Exemplarisch nenne ich die theologischen Überlegungen zum Gemeinschaftsbegriff: Die Gemeinschaft einer bestimmten kirchlichen Sozialgestalt kann nicht mit der durch Gott gestifteten Gemeinschaft der Getauften identifiziert werden. „Koinonia“ heißt nicht gesellige Gemeinschaft in der Ortsgemeinde, sondern wird gestiftet durch die Begegnung Gottes mit den Menschen¹⁰. So wertvoll kirchliche Gemeinschaft sein kann im Blick auf die Stärkung und Weiterentwicklung des Glaubens und als Lebenshilfe – sie hat keine Heilsqualität.

Mit dieser theologischen Klärung wird nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch eine Wertschätzung gegenüber den Subjekten möglich, statt ihnen mit einem Anfangsverdacht auf defizitären Glauben oder mangelnde Kirchenbindung zu begegnen. Diese Wertschätzung gründet theologisch auf einer Sicht der Subjekte als Geschöpfe Gottes, denen seine Zuwendung *vor* jedem und *unabhängig von* jedem kirchlichen Handeln gilt.

Neben dieser Wahrnehmung und Wertschätzung subjektiver Religion richtet sich eine zweite Tendenz in den aktuellen kirchentheoretischen Diskursen gerade auf die kirchlichen Formen „objektiver Religion“ und fragt nach der Bedeutung der kirchlichen Institution.

⁹ Vgl. Peter Höhmann / Volkhard Krech, Die vierte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Alles wie gehabt?, in: PrTh 39/2004, (3–12) 10. Ein weiteres Beispiel ist die Erkenntnis der ökumenischen Basler Kirchenstudie, dass die Gruppe der „Mitglieder ohne Eigeninteresse“ sich in wesentlichen Punkten stärker von anderen Mitgliedergruppen als die Gruppe der Nichtmitglieder unterscheidet. Sie kommt zu dem Schluss: „Dies relativiert in erheblichem Mass (sic!) die Grenze, welche die formelle Mitgliedschaft für die kirchliche Gemeinschaft definiert. Diesseits und jenseits der Grenze beziehen sich Menschen in unterschiedlicher Weise auf das, worum es in der Kirche geht, gestalten sie ihr Leben in je eigener Weise und nach ihrem je eigenen Verständnis mehr oder weniger explizit aus dem christlichen Glauben heraus oder in einem allgemeineren religiösen Bezug.“ (Georg Vischer, Zusammengehören in der Kirche – Reflexionen zur unterschiedlichen Beteiligung von Christinnen und Christen an ihren kirchlichen Institutionen, in: Albrecht Grözinger / Manfred Bruhn (Hg.), Kirche und Markt-orientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie, Fribourg (Schweiz) 2000, [155–167] 157).

¹⁰ Ebd., 159.

3.1.2. Fragen nach der Bedeutung der Institution: Die Relevanz der Kirche für das Subjekt

In dieser Richtung wird deutlicher als noch vor einigen Jahren die Relevanz der Kirche für die Entstehung und Entwicklung des Glaubens herausgearbeitet. Nicht zuletzt die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen haben gezeigt, dass die Entwicklung und Entfaltung von christlichem Glauben ohne einen – wie auch immer gearteten – Kontakt zur Institution Kirche unwahrscheinlicher wird.

Während in den letzten Jahrhunderten auch Instanzen wie Familie, Schule oder Gesellschaft mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Begegnungen mit christlichen Gehalten initiierten, wird mit schwindender christlicher Grundierung der Gesellschaft die Kirche – als einzige Institution mit dezidiert religiöser Funktion – wichtiger für die „subjektive“ Religion. Denn christlicher Glauben ist immer auch eine Frage religiöser Bildung: Sowohl im Sinne von Lernen und Wissen – denn wer nie von Jesus Christus gehört hat, kann kaum an ihn glauben – als auch als „Bildungsraum“, in dem Begegnung, Aneignung und Auseinandersetzung (auch kritischer Art) erfahren werden kann.

Damit stellt sich – hier konkretisiert sich erneut die Beziehung zwischen Kirchentheorie und Ekklesiologie – auch theologisch die Frage nach der Bedeutung der Kirche für den Glauben von Menschen. Diese Frage ist besonders den reformatorischen Kirchen zur Klärung aufgegeben, insofern als die Reformation den Glauben des Individuums, das Gewissen und die persönliche Gottesbeziehung der Institution vorordnete. Glauben entsteht nach protestantischer Überzeugung nicht durch das Handeln der Kirche, sondern durch den Geist Gottes und ist damit Gnade, Geschenk. Allerdings wirkt der Geist den Glauben nicht irgendwo, sondern da, wo das Wort gehört und die Sakramente empfangen werden.

Für den komplexen Prozess der Glaubensentstehung und -entwicklung bleibt also einerseits festzuhalten, dass die Kirche nicht den Glauben des Individuums hervorbringt, dass aber die Wahrscheinlichkeit von Glauben in einem *Kontakt* mit der Kirche deutlich höher ist als ohne. Dies gilt zu allen Zeiten, unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen jedoch noch einmal in besonderer Weise.

„Kirche kann nicht den Glauben stiften; sie ist lediglich dazu da, die Selbstentfaltungprozesse des Glaubens in den Menschen anzustoßen und seine Pflege zu fördern. Sie ist in dieser Hinsicht ein sekundäres Produkt des Glaubens, ein Zusammenschluss derjenigen, die zum Glauben gefunden haben und die Erinnerung an seine Ursprungssituation pflegen. Genau in dieser Hinsicht ist sie angesichts der Optionenvielfalt der Moderne unersetzlich. Denn sie ist der Ort, wo die Kommunikation über den Glauben gepflegt wird. Nur durch diese Kommunikation wird der Glaube seiner selbst ansichtig, wird zum reflektierten Glauben und versinkt damit nicht in individualistischer Spinnerei.“¹¹

¹¹ *Gerhard Wegner*, Vergesst die Tradition – Bewahrt die Erinnerung. Quellen des Glaubens in Zeiten des Traditionsabbruchs, in: PTh 95/2006, (336–351) 348 f.

Damit bilden die beiden kirchentheoretischen Tendenzen keine Alternativen, sondern weisen auf zwei wichtige Aspekte hin. Weder sollte sich die Praktische Theologie auf die affirmative *Wahrnehmung* subjektiver Religion beschränken, noch sich von Formen objektiver Religion als Norm den Blick auf die Subjekte verstellen. Neben die Wahrnehmung und Wertschätzung der Subjekte, ihres Glaubens und ihrer Formen von Kirchenmitgliedschaft sollte daher die Perspektive ihrer *möglichen Weiterentwicklung* und *Förderung* durch die Begegnung mit Formen objektiver Religion treten. Dies schließt kritische Dimensionen ein, jedoch auf der Basis aufmerksamer Wahrnehmung, Wertschätzung und Respekt gegenüber den Subjekten. Auf *dieser* Grundlage geht es um Möglichkeiten und Wege, wie Formen objektiver Religion subjektive Religion fördern, weiterbringen, erweitern oder vertiefen können. Dabei sind selbstverständlich auch die Formen objektiver Religion, in diesem Fall also die kirchlichen Sozialformen, vor dem Hintergrund ihrer Bedeutung für die Subjekte kritisch zu überprüfen und ihrerseits weiterzuentwickeln und zu verbessern. Die praktisch-theologische Selbstverständigung über ihr Paradigma als (primär beschreibende) Wahrnehmungswissenschaft oder als (primär auf Veränderung zielende) Handlungswissenschaft mündet damit in einen dritten Weg.

3.2. Homiletik

In den gegenwärtigen homiletischen Überlegungen zeigt sich die gleiche Figur: Bei der Wahrnehmung des Predigtgeschehens stehen einerseits die Subjekte und ihre subjektiven Deutungen im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, andererseits werden die biblischen Texte als eigenständige und durchaus fremde Größen betont.

3.2.1. Rezeptionsästhetischer Ansatz: Subjektive Rezeption der Predigt

Die Predigthörerinnen und -hörer werden seit den 1960er Jahren als Subjekte (wieder) homiletisch wahrgenommen und thematisiert.

Als einer der ersten verstand Werner Jetter die Predigt als dialogische Begegnung und „Gespräch mit dem Hörer“.¹² Entfaltet wurde dieser Ansatz dann von Ernst Lange: Wer predigt, müsse als „Anwalt der Hörergemeinde“¹³ seine Predigt nicht primär durch den Text, sondern durch die „homiletische Situation“, die Lebenssituation der Hörerinnen und Hörer, bestimmen lassen.

¹² Werner Jetter, Die Predigt als Gespräch mit dem Hörer, in: PTh 56/1967, (212–228) 226. Da es die Botschaft nicht für sich genommen, sondern immer nur als Botschaft an einen konkreten Menschen in einer konkreten Lebenssituation gäbe, müsse der Prediger diesen zuallererst wahrnehmen. Jetter rief weiter zu einer „Partnerschaft“ mit dem Hörer auf, die ihn „als einen erwachsenen Weltmenschen“ begreift (Werner Jetter, Wem predigen wir? Notwendige Fragen an Prediger und Hörer, Stuttgart 1964, 52 bzw. 46 [im Original zum Teil kursiv]).

¹³ Ernst Lange, Zur Theorie und Praxis der Predigtarbeit (1967), in: ders., Predigen als Beruf. Aufsätze zu Homiletik, Liturgie und Pfarramt (hg. von Rüdiger Scholz), München 1982, (9–51) 30.

Eine neue Wendung erfährt die Aufmerksamkeit für die Hörerinnen und Hörer seit den 1980er und 1990er Jahren mit den rezeptionsästhetischen Ansätzen. Diese werfen Ernst Lange vor, im Ernstnehmen des Subjekts im Predigtprozess auf halber Strecke stehen zu bleiben – denn letztlich sollten die Hörenden doch wieder von einer vorher feststehenden Botschaft überzeugt werden, so dass die Predigt eine „pädagogische(n) Veranstaltung mit deutlich autoritativem Gefälle“¹⁴ bleibe. Für die rezeptionsästhetischen Ansätze ist hingegen gerade die je *individuelle* Rezeption der Predigt durch die Hörerinnen und Hörer konstitutiv.

Gerhard Marcel Martin führte in Anlehnung an Umberto Eco den Begriff des ‚offenen Kunstwerks‘ in die Homiletik ein, das „den Hörern selbst die Gelegenheit ein[räumt], ihre Situation in das Predigtgeschehen einzubringen“.¹⁵ Das Modell fußt auf der Einsicht, dass die Hörenden nicht eine von der Predigerin festgelegte Botschaft empfangen, sondern sich in einem komplexen Prozess eine individuelle Botschaft auf dem Hintergrund ihrer persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungen konstruieren.

Über diese „faktische Ambiguität“ jeder Predigt hinaus – die Unvermeidlichkeit von Mehrdeutigkeit – empfiehlt Wilfried Engemann eine „taktische Ambiguität“ der Predigt.¹⁶ Dies bedeutet, dass der Prediger die Interpretationsfähigkeit und -bedürftigkeit seiner Predigt bewusst inszeniert und in der Anlage der Predigt ihre Interpretationsbedürftigkeit verstärkt. Die Predigt soll demnach so offen sein, dass die Hörenden ihre persönliche Lesart (oder auch mehrere Varianten derselben) an der Predigt profilieren können.

Diese homiletischen Überlegungen fußen auf den rezeptionsästhetischen Einsichten in der Literaturwissenschaft, formuliert vor allem von Umberto Eco und Wolfgang Iser,¹⁷ dass ein Verstehen immer nur subjektiv erfolgen kann:

Ein Text wird nur dann in eigener Sprache lesbar und bedeutungsvoll für das eigene Leben, wenn es gelingt, diesen mit eigenen Erfahrungen zu verbinden. Eine wichtige Funktion für diesen subjektiven Verstehensprozess eines fremden Textes nehmen die so genannten „Leerstellen“ im Text ein.¹⁸ Ein Text sagt immer etwas, aber nie alles. Er lässt Zwischenräume zwischen dem Gesagten offen, in die sich die Rezipientinnen mit ihren Erfahrungen eintragen und die sie mit Elementen ihrer eigenen Lebenswelt besetzen können. Welche Lesart in welchem Kopf konkret ent-

¹⁴ Michael Klessmann, Predigt als Lebensdeutung. Pastoralpsychologische Überlegungen zu einem offenen homiletischen Problem, in: PTh 85/1996, (425–441) 430.

¹⁵ Gerhard Marcel Martin, Predigt als „offenes Kunstwerk“? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh 44/1984, (46–58) 49. Vgl. auch Henning Luther, Predigt als inszenierter Text. Überlegungen zur Kunst der Predigt, in: ThPr 18/1983, 89–100.

¹⁶ Vgl. Wilfried Engemann, Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen / Basel 1993, 197.

¹⁷ Vgl. Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976; Umberto Eco, Lektor in Fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1990.

¹⁸ W. Iser (Anm. 17), 284 ff, und ders., Die Appellstruktur der Texte, in: Rainer Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, (228–252) 236 ff. Ähnlich aber auch U. Eco (Anm. 17), 63 f.

steht, ist von den Lebenserfahrungen abhängig, die in die Leerstellen des Textes eingetragen werden.

Der rezeptionsästhetische Ansatz lenkt den Blick auf die lesenden bzw. in der Predigt die hörenden Subjekte. Ihre subjektiven Lesarten, individuell und vielfältig, werden als entscheidend für die Text- bzw. Predigtrezeption wahrgenommen und nicht nur als legitim erachtet, sondern als konstitutiv für das Verstehen wertgeschätzt.

3.2.2. Dramaturgische Homiletik / skripturale Predigt: Predigt als Begegnung mit dem fremden Text

Neben dieser Betonung des Predigt hörenden Subjekts ist in den letzten Jahren homiletisch eine Tendenz zu einer neuen Aufmerksamkeit für die biblischen *Texte* zu beobachten, die ihren Charakter als eigenständige Größen in den Vordergrund rückt und gerade ihre Fremdheit gegenüber den Subjekten betont.

Diese Tendenz zeigt sich wohl am deutlichsten in der von Martin Nicol und Alexander Deeg entwickelten „dramaturgischen Homiletik“.

Dieser Ansatz versteht die Predigt nicht als über den Text hinausführende aktualisierende Auslegung, sondern als „Kon-Textualisierung eines biblischen Textes“,¹⁹ die den Text selbst zur Geltung bringt. Homiletisch geht es nicht um den Weg „vom Text zur Predigt“, sondern um einen Weg „mit der Predigt in den Text“.²⁰ Diesen Unterschied benennt Alexander Deeg als „metaskripturales“ und „skripturales“ Predigen.²¹ Während metaskriptural der Text in seiner ursprünglichen Bedeutung erklärt und dann als „Sprungbrett“ für die Deutung heutiger Wirklichkeit benutzt werde, meint ein skripturaler Zugang „in ihm und mit ihm die Weltwirklichkeit Gottes zu entdecken.“²² Der Text ist damit nicht das „Material“, über das die Predigt reflektiert, sondern das Gegenüber, dem die Hörerin und der Hörer durch die Predigt begegnen soll. Der Bibeltext wird nicht als alt und schwierig erachtet, so dass man seine Aussage in der Predigt – nicht selten etwas mühsam – auf die heutige Situation übertragen müsse, allerdings wird durchaus seine Fremdheit und Widerständigkeit gegenüber unseren Lebenserfahrungen betont. Diese Fremdheit soll die Predigt aber gerade nicht auflösen, sondern produktiv zur Geltung bringen, denn gerade als eigenständige und durchaus fremde Größe („extra nos“) kann er Menschen etwas sagen, was sie sich nicht selbst sagen können.

Für die Arbeit an der Predigt bedeutet diese Wertschätzung des Textes zum einen methodisch, dass ein wiederholtes aufmerksames Lesen des Textes empfohlen wird, das Auffälligkeiten, Spannungen und Unerwartetes wahrnimmt und über literarkritische Einordnungen hinaus als potenziell produktiv wert-

¹⁹ Alexander Deeg, Skripturalität und Metaskripturalität. Über Heilige Schrift, Leselust und Kanzelrede, in: *EvTh* 67/2007, (5–17) 17.

²⁰ Ebd., 7.

²¹ Ebd.

²² Martin Nicol / Alexander Deeg, Auf der Schwelle zur Predigt, in: *GMP* 62/2007/08, (1–17) 2.

schätzt. Verstehensschwierigkeiten und „Stolpersteine“ werden nicht als Hindernisse für die Predigt, sondern als Chance für Entdeckungen verstanden.

Eine weitere methodische Konsequenz ist die variable Platzierung des biblischen Textes bzw. die wiederholte Nennung von Versen. In den Predigten des homiletischen Seminars dieses Semesters ist diese Anregung schon mehrfach umgesetzt worden und wurde in der Besprechung der Predigten durchweg als positiv erlebt.

Über die methodischen Konsequenzen hinaus aber führt die Predigt vor allem inhaltlich in den Raum des Textes ein, spürt seinen möglichen – auch hier als vielfältig angenommenen – Bedeutungsgehalten nach und lädt zu Entdeckungen in ihm ein.

Diese beiden homiletischen Diskurse – der rezeptionsästhetische und der skripturale Ansatz – nehmen zwar gelegentlich kritisch Bezug aufeinander, stehen einander aber keineswegs diametral gegenüber.²³ Bezieht man beide aufeinander, rückt die Begegnung von Mensch und Bibeltext als fremde Größe als *subjektives* Geschehen in den Vordergrund, indem das Subjekt sich mit seinen Erfahrungen in die Leerstellen des Textes einträgt und gerade so dem Text näher kommt. Die Predigt wird dann ein Angebot zur Begegnung der Subjekte mit einem Bibeltext in der Annahme, dass diese heilsam und produktiv ist. Was Menschen von der Begegnung für sich und ihr Leben mitnehmen, bleibt dabei dem Geschehen zwischen Mensch und Text und dem Geist Gottes, den wir homiletisch als anwesend glauben, überlassen.

3.3. Religionsdidaktik

In der gegenwärtigen Religionsdidaktik zeigt sich diese Figur der Orientierung an subjektiver und an objektiver Religion ebenfalls deutlich. Ohne eine grundlegende Alternativsetzung zwischen „Tradition“ und „Situation“ wie in den 1960er und 1970er Jahren zu inszenieren, ist in den Ansätzen einerseits ein Denken von den Subjekten aus und andererseits ein Denken von den Formen „objektiver Religion“ aus erkennbar.

3.3.1. Kindertheologie: Kinder als Subjekte der Theologie

Konsequent am Subjekt orientiert sich der in den letzten Jahren entwickelte Ansatz der Kindertheologie. Kindertheologie kann nicht nur semantisch, sondern auch sachlich als „Theologie für Kinder“ oder „Theologie mit Kin-

²³ Auch der „skripturale“ Ansatz betont, dass die Predigt den Hörerinnen und Hörern zutrauen soll, „selbst Entdeckungen in den biblischen Worten zu machen“, denn gerade die Wertschätzung des Textes „würde zu einer Bescheidenheit der Predigenden führen, die keineswegs abschließend und keineswegs letztgültig das erkennen müssten, was ein Text eigentlich meint und gegenwärtig bedeutet, aber engagiert ihre eigenen Entdeckungen vortragen und mit den Hörerinnen und Hörern darauf vertrauen, dass Gott sein Wort in, mit und unter den Worten der Schrift neu sagen wird.“ (A. Deeg [Anm. 18], 17.)

dern“ verstanden werden.²⁴ Der Schwerpunkt dieses Ansatzes und sein Spezifikum liegen jedoch in dem Genitivus subjektivus, also einer „Theologie von Kindern“: Kinder werden als Subjekte der Theologie begriffen. Damit kommt ihnen religionspädagogisch noch einmal ein anderer Stellenwert zu als in den an den Fragen und Problemen der Schülerinnen und Schüler orientierten religionsdidaktischen Konzeptionen der 1970er Jahre.

Konkret bedeutet dieser Ansatz für den Religionsunterricht, dass Kinder ermutigt werden, eigene Vorstellungen und Reflexionen über Gott und die Welt zu entwickeln und zu äußern. Diesen wird ein eigenständiger Wert zuerkannt, statt sie als richtig oder falsch einzuordnen oder sie als Anknüpfungspunkt für die anschließend vorgetragene „richtige“ Aussage der Lehrkraft zu nehmen. Methodisch erfolgt dies bislang meist als Unterrichtsgespräch, in dem durch sinnvolle Impulse und geschicktes Fragen den Kindern Raum für eigene theologische Entdeckungen und Vorstellungen gegeben wird.

Dies impliziert pädagogisch eine Sicht auf Kinder, die von Respekt, Wertschätzung ihrer spezifischen Kompetenzen und aufmerksamer Wahrnehmung geprägt ist. Diese Sicht folgt den neueren entwicklungspsychologischen Einsichten, die die *Kompetenzen* des Kindes betonen. Dies wird zunehmend auch für den wissenschaftlichen Bereich entdeckt, wie die gegenwärtig an Beliebtheit gewinnenden Kinderuniversitäten und die Kinderphilosophie seit den 1990er Jahren zeigen. Die Gefahr einer Idealisierung und Romantisierung der Kindheit und kindlicher Vorstellungskraft wird dabei mitreflektiert²⁵ und die Verortung der theologischen Vorstellungen von Kindern in ihrem lebensweltlichen Kontext betont.

Theologisch ist jedoch vor allem nach dem *Theologiebegriff* der Kindertheologie zu fragen – kann Kindern wirklich theologisches Denken zugetraut werden, also nicht nur ein eigenes Gottesverständnis, sondern auch ein Nachdenken über dieses mit eigenen Antworten?²⁶ Für diese Frage führen Überlegungen von Wilfried Härle weiter, der innerhalb der Theologie zwischen einer wissenschaftlichen Theologie und einer Gemeinde- oder Laintheologie differenziert.

Letztere kann nach Härle potenziell jedem Menschen zugetraut werden und ist Kindern keinesfalls von vornherein abzusprechen.²⁷ „Jedenfalls sollten wir sehr zurückhaltend sein mit der Behauptung, in diesem oder jenem Fall liege definitiv

²⁴ Friedrich Schweitzer, Was ist und wozu Kindertheologie?, in: Anton A. Bucher u. a. (Hg.), „Im Himmelreich ist keiner sauer“. Kinder als Exegeten (JaBuKi Bd. 2), Stuttgart 2003, (9–18) 11 ff.

²⁵ Vgl. Heiner Ullrich, Das Kind als schöpferischer Ursprung. Studien zur Genese des romantischen Kindbildes und zu seiner Wirkung auf das pädagogische Denken, Bad Heilbrunn 1999.

²⁶ Vgl. zu dieser Differenzierung F. Schweitzer (Anm. 23), 10.

²⁷ Vgl. Wilfried Härle, Was haben Kinder in der Theologie verloren? Systematisch-theologische Überlegungen zum Projekt einer Kindertheologie, in: Anton A. Bucher u. a., „Zeit ist immer da. Kinder erleben Hoch-Zeiten und Fest-Tage (JaBuKi Bd. 3), Stuttgart 2004, (11–27) 22 ff.

keine Möglichkeit zu solcher gedanklichen Durchdringung vor. Wohl aber umgekehrt ist die Äußerung auch nur *eines* theologischen Gedankens ein hinreichender Beweis dafür, dass wir mit einer gemeinde- bzw. laientheologischen Fähigkeit zu rechnen haben.²⁸ Als besondere Leistungen von Kindertheologie, die für die Theologie insgesamt fruchtbar sein können, identifiziert Härle die Aspekte „elementares Fragen“, „Leiblichkeit des Denkens“, „Radikalität des Fragens“, vor allem aber eine „Verfremdung des Vertrauten“.

Der Gewinn der verfremdenden Perspektive liegt s.E. in der Irritation der Fraglosigkeit und der Konfrontation mit einer neuen Sichtweise. In diesen Verfremdungen stecke ein beachtliches kreatives Potenzial, das nicht nur aus dem Blickwinkel der Gemeintheologie sondern auch der wissenschaftlichen Theologie „zumindest wahrgenommen, ernsthaft geprüft und womöglich konstruktiv zur Geltung gebracht werden sollte“.

Kritisch angefragt wird der Ansatz der Kindertheologie in der Regel hingegen mit Aspekten „objektiver Religion“.

So kann der Kindertheologie die Theologie mit dem Hinweis abgesprochen werden, dass ihr das normative Element fehle und sie in der Subjektivität verbleibe. Damit wird einerseits ein wertvoller Hinweis eingebracht, denn in der Tat gehört es zum Wesen von Theologie hinzu, dass sie „normativen Fragen nicht ausweicht“²⁹, was im Rahmen des kindertheologischen Ansatzes stärker mitreflektiert werden sollte, als dies bislang geschehen ist. Die *Begründung* dafür in dem „Bedürfnis des Einzelnen nach Gewissheit“ scheint mir jedoch ebenso schwierig wie interessant für die Frage nach dem Verhältnis von subjektiver und objektiver Religion. Theologie verstehe ich nicht darauf beschränkt, Gewissheit zu vermitteln, sie kann auch Glauben aufrütteln, verstören, in Frage stellen oder zu einer religiösen Umorientierung führen. Ebenso können auf der Ebene der „Gemeinde- oder Laientheologie“ die Begegnung mit Traditionen, biblischen Texten, liturgischen Formen und Gestalten oder anderen Formen „objektiver Religion“ die eigene subjektive Religion verändern – ob befördernd und vertiefend oder in Frage stellend und verstörend.

Zurückgewendet auf die Kindertheologie bedeutet dies, dass bei aller Wertschätzung der theologischen Entdeckungen von Kindern auch hier eine wesentliche Chance für die religiöse Entwicklung vertan würde, wenn man religionsdidaktisches Arbeiten auf die Wahrnehmung und Wertschätzung subjektiver Religion beschränkt. Dies ist der Kindertheologie auch nicht zu unterstellen, denn auch sie betont, dass Kinder nicht auf ihre jeweiligen Vorstellungen fixiert werden dürfen, sondern ihnen im Rahmen kindertheologischen Arbeitens durchaus behutsam entwicklungsfördernde Angebote gemacht werden.³⁰ Da der kindertheologische Ansatz sich ursprünglich hauptsächlich

²⁸ Ebd., 24.

²⁹ Rainer Anselm, *Verändert die Kindertheologie die Theologie?*, in: Anton A. Bucher u.a. (Hg.), „Vielleicht hat Gott uns Kindern den Verstand gegeben“. Ergebnisse und Perspektiven der Kindertheologie (JaBuKi Bd. 5), Stuttgart 2006, (13–25) 22.

³⁰ Vgl. Anton A. Bucher, *Kindertheologie: Provokation? Romantizismus? Neues Paradigma?*, in: ders. u.a. (Hg.), „Mittendrין ist Gott“. Kinder denken nach über Gott, Leben und Tod (JaBuKi Bd. 1), Stuttgart 2002, 9–27, bes. 21–27.

methodisch am Unterrichtsgespräch orientierte, in dem die Lehrkraft durch Fragen Impulse setzt und die Kinder darauf Antworten suchen und neue Fragen entwickelten, wurden Gestalten „objektiver Religion“ als Möglichkeit zur religiösen Weiterentwicklung eher wenig berücksichtigt.³¹

Möglicherweise könnte dafür ein Blick auf einen zweiten aktuellen religionspädagogischen Ansatz weiterführen, der gerade von den objektiven Gestalten von Religion ausgeht.

3.3.2. Performativer Religionsunterricht: Religion als gestaltete Form

Der performative Ansatz vertritt auf semiotischer Basis, dass Religion sinnvoll nur über ihre Gestalten, Orte und Ausdrucksformen gelernt werden kann.³² Insofern sei didaktisch weder von den Inhalten des Christentums noch von den Fragen und Überzeugungen der Schülerinnen und Schüler auszugehen, sondern von den *Formen*, in denen sich die christliche Religion äußere.

Der religiöse Lernprozess verlaufe „von außen nach innen“³³, so dass Religion nicht nur erklärt und reflektiert werden kann, sondern erlebt werden muss. „Religiös wird man durch religiöse Praxis und nicht, weil ein primäres inneres religiöses Bedürfnis sekundär nach religiösen Ausdrucksformen sucht.“³⁴ Damit werden die Formen, denen protestantischerseits traditionell eine bestenfalls sekundäre Rolle zugemessen wurde, entscheidend für das Lernen von Religion. Der Religionsunterricht solle eine Begegnung mit Religion durch ihre Inszenierung ermöglichen – konkret vor allem durch liturgische Elemente wie Singen, Beten oder Segnen, die gerade in ihren leibräumlichen Ausdrucksformen ernst genommen werden. Dies sei zu verstehen als ein Angebot für die Schülerinnen und Schüler, sich probeweise in einen religiösen Vollzug mit hineinnehmen zu lassen.

Kritisch angefragt und kontrovers diskutiert wird der performative Ansatz mit der Frage, ob er hinter das Ernstnehmen des Subjekts, die Förderung eines eigenständigen Urteils und die Ermutigung zur kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition zurückgehe.³⁵ Dies wird dem performativen Ansatz

³¹ Vgl. dazu meinen Vorschlag, Bibliolog als kindertheologisches Arbeiten zu verstehen: *Uta Pohl-Patalong*, „Gott hat uns ja auch aus Ägypten geführt, da kann er uns jetzt auch nicht einfach im Stich lassen!“ Bibliolog als Weg zu kindertheologischen Entdeckungen, in: *A. A. Bucher u. a.* (Anm. 28), 124–136.

³² Vgl. *Thomas Klie*, Konfirmandenunterricht – Trauerspiel, Musical oder Komödie? Dramaturgische Aspekte kirchlicher Unterweisung, in: *PTh 89/2000*, 175–191, wieder abgedruckt (und zitiert nach) in: *Bernhard Dressler / Thomas Klie / Carsten Mork* (Hg.), Konfirmandenunterricht. Didaktik und Inszenierung, Hannover 2001, (317–335) 331. Dies sei dreidimensional im Gegensatz zur zweidimensionalen Buch-Religion.

³³ Ebd., 330.

³⁴ *Bernhard Dressler*, Schule und Gemeinde: Religionsdidaktische Optionen. Eine topographische Lageskizze zum Unterschied zwischen Religionsunterricht und Konfirmandenunterricht, in: *ders. u. a.*, Didaktik und Inszenierung, Hannover 2001, (133–151) 147.

³⁵ Vgl. exemplarisch *Godwin Lämmermann*, Religionspädagogik zwischen politischer und ästhetischer Signatur. Eine nicht ganz unpolemische Auseinandersetzung zur Rettung der Ästhetik vor den Ästheten, in: *ZPT 57/2005*, 358–368.

sicher nicht gerecht.³⁶ Möglicherweise lassen sich jedoch die Betonung der subjektiven und der objektiven Religion mit Hilfe des oben dargestellten Rezeptionsästhetischen Ansatzes noch einmal anders zusammendenken. Denn sie weisen ja gerade darauf hin, dass ein Verstehen immer subjektabhängig erfolgt: Fremde Texte werden nur dann in eigener Sprache lesbar und bedeutungsvoll für das eigene Leben, wenn es gelingt, diese mit eigenen Erfahrungen zu verbinden – und dies geschieht durch das Eintragen der subjektiven Erfahrungen in die Leerstellen der objektiven Größe Text.³⁷

Mit einem solchen Ansatz dient auch im religionsdidaktischen Diskurs die Begegnung mit Formen „objektiver Religion“ gerade dem Entdecken der subjektiven Religion. Subjektive Zugänge zu den christlichen Traditionen und kirchlichen Ausdrucksformen werden dann nicht nur mitgedacht, sondern ausdrücklich intendiert und gefördert. Zudem ist von dem Ansatz der Kindertheologie her darauf hinzuweisen, dass fehlende christliche Sozialisation im Elternhaus nicht bedeutet, dass Schülerinnen und Schüler keinerlei subjektive Religiosität in den Religionsunterricht mitbringen. Diese wahrzunehmen und wertzuschätzen und sie gleichzeitig mit Formen objektiver Religion herauszufordern, um wiederum subjektive Entdeckungen zu machen, erscheint mir ein sinnvoller religionsdidaktischer Ansatz.

Mein eigener Schwerpunkt liegt dabei stärker auf den biblischen Texten. Ich selbst arbeite gerne mit den Zugängen Bibliodrama und Bibliolog, die die Begegnung zwischen Subjekt und Text inszenieren.³⁸ Wie die der dramaturgischen Homiletik gehen die Ansätze von der Annahme aus, dass die biblischen Texte eine heilsame Dimension in sich tragen, die sich in der Begegnung mit dem Subjekt produktiv auswirken kann. Was dies genau bedeutet, ist jeweils subjektiv und individuell zu erheben und kann nicht vorweg didaktisch bestimmt werden. Diese Erkenntnisse und Entdeckungen der Subjekte sind – wie die Kindertheologie betont – wahrzunehmen, wertzuschätzen und ernst zu nehmen. Gleichzeitig sind sie – wie alle menschliche Erkenntnis zumal theologischer Gehalte – nie abgeschlossen, sondern jede religiöse und theologische Entdeckung und Erkenntnis beinhaltet das Potenzial für die nächste. Im Blick auf die biblischen Texte gilt dies auch deswegen, weil sie in ihren Bedeutungsgehalten unerschöpflich sind und die noch so vielfältigen menschlichen Deutungen immer übersteigen.

³⁶ Vgl. z. B. B. Dressler (Anm. 34), 140: „Selbstverständlich soll sich subjektive Religiosität an den Gestaltungsformen kirchlicher Religionspraxis schärfen und entwickeln, also auch reiben, einschließlich der Möglichkeit, im Laufe dieses Lernprozesses sich gegen Formen und Gehalte der kirchlichen Religion zu entscheiden.“

³⁷ Vgl. dazu näher Uta Pohl-Patalong, „Möglichen Lebensgewinn zeigen“. Überlegungen zur Didaktik des Konfirmationsunterrichts, in: ZPT 58/2006, 327–340.

³⁸ Vgl. Gerhard Marcel Martin, Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie, Stuttgart u. a. 1995, und Uta Pohl-Patalong, Bibliolog. Gemeinsam die Bibel entdecken im Gottesdienst – in der Gemeinde – in der Schule, Stuttgart (2005) 2007.

4. Konsequenzen: Räume für Religion gestalten, reflektieren und lehren

Der Gang durch diese Diskurse hat diverse Spuren gezeigt, die zu der Gestaltung der „Räume für Religion“ und zu Konsequenzen für die Ausrichtung der Praktischen Theologie und auch für die Lehre führen. Diese Erkenntnisse fasse ich jetzt zusammen.

1. Zunächst ist festzuhalten, dass für beide Handlungsfelder, Kirche und schulischer Religionsunterricht, bei aller Differenz religiöse Pluralität nicht nur einen gemeinsamen *Kontext*, sondern eine gemeinsame *innere Grundsignatur* darstellt: Sowohl Kirche als auch Religionsunterricht sind ein religiös heterogenes Feld. Für die Kirche hat der kirchentheoretische Diskurs die Vielfalt der Motive für Kirchenmitgliedschaft und kirchliche Beteiligung gezeigt. Für den Religionsunterricht ist mit den ganz unterschiedlichen Herkünften und Zugängen der Schülerinnen und Schüler erst Recht von einer religiösen Pluralität auszugehen. Gegen Situationsdeutungen, die ausschließlich vom „Traditionsabbruch“ ausgehen, zeigt die Kindertheologie, dass man Schülerinnen und Schülern nicht gerecht wird, wenn man sie als nicht oder bestenfalls diffus religiös versteht.

Als erste **konzeptionelle Orientierung** greife ich daher zunächst das Stichwort der *Wahrnehmung* auf, das zu Recht seit einigen Jahren als grundlegender Ansatz praktisch-theologischen Arbeitens formuliert wird. Das Ernstnehmen religiöser Pluralität erfordert ein aufmerksames genaues Hinsehen, ohne vorschnell einzuordnen und zu kategorisieren. Pluralität fordert dazu heraus, den vielfältigen Formen subjektiver Religion nachzugehen und sie in ihrer individuellen Ausrichtung ernst zu nehmen.

Für die *Gestaltung der „Räume für Religion“* bedeutet dies, dass diese *weit* genug sein müssen für unterschiedliche Religiositäten und Beteiligungen, und ebenso, dass sie unterschiedliche *Zugänge* bieten müssen – ohne dass sie so stark gedehnt werden, dass sie nicht mehr als Raum erkennbar sind. Solche Modelle werden in der Kirchentheorie gegenwärtig diskutiert – als Beispiele nenne ich die von dem Niederländer Jan Hendriks entfaltete Vision „Gemeinde als Herberge“,³⁹ die zum Verweilen einlädt ohne festzuhalten, und mein eigenes Modell der „kirchlichen Orte“.⁴⁰ Für den evangelischen Religionsunterricht werden Modelle eines sinnvollen Umgangs mit religiöser Pluralität gegenwärtig ebenfalls breit diskutiert. In diese Debatte lassen sich die hier vorgetragenen Gedanken gut einzeichnen.

Die sensible Wahrnehmung der jeweiligen Pluralitäten erfordert eine entsprechende *Wahrnehmungskompetenz* sowohl auf der Theorieebene der Praktischen Theologie als auch auf der Ebene der Praxis. Diese auszubilden und

³⁹ Vgl. Jan Hendriks, *Gemeinde als Herberge – eine konkrete Utopie*, Gütersloh 2001.

⁴⁰ Vgl. Uta Pohl-Patalong, *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen (2004) ²2005.

zu verfeinern verstehe ich als wichtige Aufgabe praktisch-theologischer **Lehre** – sowohl für Lehramts- als auch für Pfarramtsstudierende.

2. Erkennbar war in allen Diskursen nicht nur eine Wahrnehmung, sondern auch eine Wertschätzung der beteiligten Subjekte: Kirchenmitglieder, Predigt-hörende, Schülerinnen und Schüler werden in ihren individuellen Zugängen zur Kirche, zur Predigt und zum christlichen Glauben ernst genommen und respektiert. Dieser Zugang erscheint mir praktisch-theologisch unhintergebar, sowohl aus Gründen der Realitätsangemessenheit als auch theologisch. Denn in ihr ist eine Sicht auf die Subjekte als Geschöpfe Gottes erkennbar, denen seine Zuwendung und Gnade gilt – noch bevor kirchliches oder didaktisches Handeln greifen kann. Als zweite **konzeptionelle Orientierung** begreife ich daher das Stichwort „*Wertschätzung*“. Vertiefend zu reflektieren, was dies theologisch und in den Konsequenzen konkret bedeutet, erscheint mir als wichtige Aufgabe praktisch-theologischer Forschung für die nächsten Jahre.

Dies legt im Blick auf die **Gestaltung der Räume für Religion** eine *Atmosphäre grundsätzlicher Wertschätzung* auf der Basis eines Interesses unterschiedlicher Menschen aneinander und an ihren Formen „subjektiver Religion“ nahe. Sowohl die Kirche als auch der Religionsunterricht sollten Räume für eine respektvolle und wertschätzende Kommunikation über existenzielle Fragen des Glaubens und des Lebens eröffnen. Dies bedeutet gerade nicht Konsens und Harmonie um jeden Preis, sondern ist die Grundlage für Dialog und Auseinandersetzung. Differenzen werden damit auf einer Basis grundlegender Wertschätzung ausgetragen, so dass Menschen voneinander und miteinander lernen und leben können.

Dies hat Konsequenzen für die Gestaltung der **Lehre**, denn eine solche Erfahrung im Studium – wiederum unabhängig vom angestrebten Beruf – erscheint mir als wesentliche Grundlage dafür, diese Haltung grundsätzlicher Wertschätzung im späteren Berufsfeld umzusetzen. Praktisch-theologische Lehre sollte also so gestaltet sein, dass die Studierenden *Respekt und Wertschätzung erfahren und einüben*. Dies hat eine methodische Seite – beispielsweise in der Feedback-Kultur –, betrifft aber auch eine Grundhaltung, die nicht nur, aber auch eine Frage der Übung ist.

3. Gleichzeitig wurde in allen drei Diskursen der Wert und die Bedeutung von Formen „objektiver Religion“ herausgearbeitet: Die kirchlichen Sozialformen als Kommunikationsräume des Glaubens, die biblischen Texte als fremde Größe, die liturgischen Formen als Chance, Religion zu lernen. Über die gegenwärtig häufig geäußerte Sorge nach einem Bedeutungsverlust von Christentum und Kirche hinaus wird damit eine wesentliche Dimension des Christentums bewusst gemacht: Religion entsteht, entwickelt sich und reift nicht solipsistisch im Subjekt, sondern braucht Traditionszusammenhänge unterschiedlicher Art als Gegenüber, die der „subjektiven Religion“ Impulse

geben, sie herausfordern, in Frage stellen, vertiefen, bestätigen etc. Dies bedeutet für die **konzeptionelle Orientierung** der Praktischen Theologie im Blick auf Kirche und Schule, nicht bei der deskriptiv orientierten Wahrnehmung und Wertschätzung zu bleiben, sondern Möglichkeiten der Förderung und Weiterentwicklung subjektiver Religion durch Begegnungen mit Formen „objektiver Religion“ gezielt zu ermöglichen. Die Stichworte „Weiterentwicklung / Förderung“ gehören daher zur Wahrnehmung und Wertschätzung unabdingbar hinzu. In der praktisch-theologischen Forschung stehen wir noch verhältnismäßig am Anfang detaillierter Studien, wie subjektive Religion sich durch die Begegnung mit objektiver Religion verändert. Im katholischen Bereich wird diese Nahtstelle gegenwärtig bereits stärker erforscht.⁴¹ Hier versprechen ökumenische Forschungsnetzwerke gerade im Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis von Traditionen besonders interessante Forschungsergebnisse.

Für die **Räume für Religion** in Kirche und Schule bedeutet dies, sie *auf die Begegnung von subjektiver und objektiver Religion hin anzulegen und zu gestalten*. Subjektive und objektive Religion sollten dabei in ein wechselseitiges Beziehungsverhältnis treten, so dass subjektive Religion von objektiver Religion herausgefordert wird, sich weiterentwickelt und ihrerseits neue Fragen an die objektive Religion richtet.

Dafür sind *konzeptionelle und didaktische Reflexionen* nötig, aber auch *methodisches Handwerkszeug*, um solche Begegnungsmöglichkeiten kompetent zu inszenieren. Zumindest die Basiskompetenzen hierfür sollten im Studium erworben werden, und dies wiederum studiengangübergreifend. Dies muss also Bestandteil der praktisch-theologischen **Lehre** sein, beispielsweise bibel-didaktisch oder kirchenpädagogisch.

4. Ob diese Begegnung gelingt und was durch sie geschieht, ist nicht vorhersehbar und nicht planbar. Das Geschehen zwischen Subjekt und Bibeltext bzw. religiöser Form kann zwar angebahnt und begleitet, nicht aber didaktisch operationalisiert werden. Die christliche Botschaft ist ein offenes Angebot, das im Religionsunterricht und in der Kirche entfaltet wird. Diese Erkenntnis erfordert auf **konzeptioneller Ebene** ein *Vertrauen* in die Kraft christlicher Traditionen und durchaus auch in den Geist Gottes, den wir bei diesen Prozessen beteiligt denken und glauben.

Dies hat wiederum Konsequenzen für die **Gestaltung der Räume für Religion**. Bei aller Sorgfalt ihrer Gestaltung muss im Blick sein, dass es *nicht menschlicher Machbarkeit und didaktischer Vorausplanung unterliegt*, was in der Begegnung von Mensch und Tradition im Einzelnen geschieht.

⁴¹ Vgl. bspw. das Forschungsprojekt an der Universität Duisburg / Essen unter der Führung von Rudolf Englert „Wie nützen Kinder religiöse Traditionen bei der Suche nach eigenen Antworten? Eine Untersuchung von Unterrichtsarrangements zur gezielten Förderung einer individuellen In-Gebrauch-Nahme religiöser Traditionen“.

All dies hat wiederum selbstverständlich Konsequenzen für die **Lehre**, in der die *Fähigkeit zur Unterscheidung von Gestaltungsaufgabe und Unverfügbarem* anzubahnen ist.

Was dies in Hinblick auf die Begegnung mit biblischen Texten bedeutet, ist vor allem im Bereich von Bibliodrama und Bibliolog reflektiert worden. Bei den kirchlichen und liturgischen Formen wäre hier weitere praktisch-theologische Reflexionsarbeit in der Forschung zu leisten. Diese sollte einhergehen mit einer kritischen Reflexion der Formen objektiver Religion, was welche Form bewirkt und wo Veränderungsbedarf besteht. Damit deute ich einen Aspekt der Debatte wenigstens noch an, der in diesem Gedankengang wichtig ist: Die Wertschätzung kirchlicher Formen „objektiver Religion“ bedeutet selbstverständlich nicht, diese als sakrosankt anzusehen und ihre historische Verortung zu ignorieren, sondern sie initiiert eine um so aufmerksamere Wahrnehmung ihrer Wirkung, von der her sie gedacht werden müssen. Die Aufgabe der Praktischen Theologie, Veränderungsoptionen zu reflektieren und vorzuschlagen, bleibt nicht nur bestehen, sondern erfährt mit dem vorgeschlagenen Bezug zur Förderung subjektiver Religion eine Zuspitzung und Schärfung. Die „Räume für Religion“ müssen durchaus auch gelegentlich umgestaltet – „um-geräumt“ – werden. Für die **Lehre** bedeutet das weiter, die *Fähigkeit zur Reflexion von Veränderungen einzuüben*.

Dies erscheint mir in den aktuellen Diskussionen um die Zukunft der Kirche und die Zukunft des Religionsunterrichts besonders zentral.

5. In dieser Sicht wird dann auch theologisch eine differenzorientierte Sicht, die zwischen „christlich“ und „nicht christlich“, zwischen „gläubig“ und „ungläubig“ aufteilt, obsolet. Christlicher Glaube wird als ein nie abschließbarer Entdeckungszusammenhang deutlich, in dem es keinen substanziellen „Vorsprung“ gibt, den andere erst einholen müssen. Die immer neuen Begegnungen der Subjekte mit den Formen „objektiver Religion“ erschließen immer wieder neue Dimensionen, ohne dass eine „Vollkommenheit“ erreichbar (oder auch nur anzustreben) wäre. Als weiteres Stichwort für die **konzeptionellen Überlegungen** nenne ich daher die *Entdeckung*.⁴²

Die **Räume für Religion** sollten daher *auf die Möglichkeit immer wieder neuer Entdeckungen in der Geschichte Gottes mit den Menschen angelegt* sein.

Um diese in Kirche und Religionsunterricht gestalten zu können, ist es hilfreich, solche Entdeckungszusammenhänge im **Studium selbst zu erleben und zu reflektieren**. Hierfür sind gerade die Unterschiede unter den Studierenden hinsichtlich ihrer religiösen Prägungen, ihres Zugangs zur christlichen Tradition und auch ihrer Studiengänge fruchtbar zu machen.

⁴² Vgl. dazu auch Peter Cornehl, der eine „Hermeneutik der Entdeckung“ als leitend für das Verständnis des evangelischen Gottesdienstes profiliert (*Peter Cornehl, Der Evangelische Gottesdienst – Biblische Kontur und neuzeitliche Wirklichkeit. 1. Theologischer Rahmen und biblische Grundlagen*, Stuttgart 2006, 293 ff).

Die Pluralität innerhalb der Studierenden an dieser Fakultät bildet insofern einen guten Übungsraum zur Gestaltung der „Räume für Religion“, insofern es auch hier keinen Vorsprung gibt, sondern Unterschiedlichkeit (und dies keineswegs nur zwischen den Studiengängen, sondern ebenso quer durch diese hindurch). Schon in dieser Hinsicht kann sich die Zuweisung der unterschiedlichen Handlungsfelder zu dem gleichen praktisch-theologischen Lehrstuhl produktiv auswirken. Meine Ausführungen dürften aber auch insgesamt gezeigt haben, warum ich dieser Konstellation auch inhaltlich viel abgewinnen kann und mich sehr gerne auf diesem Lehrstuhl in unterschiedlichen Richtungen der Gestaltung von Räumen für Religion widme. Ich begreife diese Aufgabe nicht nur im Kontext der Räume der theologischen Fakultät, sondern auch als Beitrag einer theologischen Fakultät zur Gestaltung einer Gesellschaft – in der Weise, dass die Räume für Religion offene Türen haben, durch die hindurch eine auf christlicher Überzeugung basierende Kultur von Wahrnehmung, Wertschätzung, Weiterentwicklung, Vertrauen und gemeinsamer Entdeckung in die Gesellschaft hinein wirkt.

Dr. Uta Pohl-Patalong, Jahrgang 1965, ist Professorin für Didaktik des Religionsunterrichts / Praktische Theologie mit Schwerpunkt Homiletik und Kirchentheorie an der Universität Kiel, Theologische Fakultät, Leibnizstraße 4, 24118 Kiel; E-Mail: upohl-patalong@email.uni-kiel.de