

Sind Pfarrer und Pfarrerinnen mehr als Religionshermeneuten?

Impulse zur Wiederentdeckung der theologischen Ausbildung coram Deo

Christoph Barnbrock

1. Vorüberlegungen

Wer zu Beginn des 21. Jahrhunderts in Deutschland das Fach Evangelische Theologie studiert, wird lernen, biblische Texte in ihrem historischen Kontext zu verstehen, wird das Christentum in seinem geschichtlichen Gewordensein wahrnehmen, wird verschiedene Ansätze, das Verhältnis von Mensch, Gott und Welt zu bestimmen, kennen- und beurteilen lernen und schließlich auch die gegenwärtige religiöse Praxis des Christentums zu deuten verstehen. Michael Meyer-Blanck und Birgit Weyel haben es in ihrem Studienbuch einmal so gefasst:

»Die Theologie als Ganzes soll ja für das Leben von Christenmenschen Deutungs- und Handlungsperspektiven entwickeln, die mit realen Vollzügen und nicht nur mit begrifflichen Distinktionen zu tun haben. Eine bloße Beschreibung der Vielfalt christlicher Praxis würde darum zu kurz greifen. Darum gilt: Praktische Theologie ist Hermeneutik christlicher Praxis.«¹

Hermeneutik als Deutungskompetenz wird so zur Leitkategorie nicht nur der Praktischen Theologie, sondern der Theologie überhaupt. Und es ist vor diesem Hintergrund nur konsequent, wenn etwa Wilhelm Gräß solche »Deutungskompetenz« in den Mittelpunkt dessen rückt, was von Pfarrerinnen und Pfarrern zu erwarten ist:

»Gesteigert begegnet ihnen [sc. den ordinierten Pfarrerinnen und Pfarrern, CB] die Erwartung nach einer am Evangelium orientierten religiösen Deutungskompetenz bei Kasual- und Seelsorgegesprächen, bei all den Predigten und Reden, die Woche für Woche, Sonntag für Sonntag zu halten sind, im Religionsunterricht mit Kindern und Jugendlichen, in Gesprächskreisen mit Jungen und Alten. Immer wenn Pfarrerinnen

¹ MICHAEL MEYER-BLANCK/BIRGIT WEYEL, Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie, Göttingen 2008, 47.

und Pfarrer, Religionslehrer und Religionslehrerinnen zum Schreiben, Reden und Diskutieren veranlasst sind, wird erkennbar, dass diese Fähigkeit gefordert ist, erfahrene Wirklichkeit vom Glauben her zu deuten.«²

Das Berufsbild, das hier gezeichnet wird, lässt sich von daher mit Malte Detje zu Recht als das vom »Pfarrer als Religionshermeneut«³ fassen.

Unbestritten ist die hermeneutische Kompetenz, die sich junge Theologinnen und Theologen im Studium aneignen, für ihr Berufsleben bedeutsam – erst recht in einer globalisierten und schier unüberschaubar vielfältig gewordenen Welt.

Dabei wird eine Wissenschaftstradition fortgesetzt, die sich von Friedrich Schleiermacher her mit der Fokussierung auf das fromme Selbstbewusstsein entwickelt hat und mit der dieser auf die seinerzeitige Krise der Theologie als Wissenschaft eine Antwort gefunden hat.⁴

Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes liegt auf der Hand: Die Sicherstellung der Wissenschaftsfähigkeit der Theologie, die dadurch erleichterte Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaftszweigen und nicht zuletzt die dadurch mögliche Ideologiekritik.

Es ist von daher weder möglich noch wünschenswert, grundsätzlich hinter diese Weichenstellung zurückzukehren und – etwa mit Blick auf eine zu verändernde Aufgabe von Pfarrerinnen und Pfarrern – mit einem Mal ganz anders Theologie und theologische Ausbildung betreiben zu wollen.

2. Problemanzeige und erste Impulse

Allerdings bleiben der Hermeneut oder die Hermeneutin von ihrer Rolle her vor allem in der Beobachterposition. Texte und Lebenswelten werden kritisch reflektiert, Zusammenhänge werden wahrgenommen und interpretiert. Die Rolle der Pfarrperson aber erfordert auch anderes. Mindestens von ihrer historisch überkommenen Rollenbeschreibung her, die bleibend kirchenrechtliche Relevanz besitzt, reden die Ordinierten in (im weitesten Sinn) gottesdienstlichen

² WILHELM GRÄB, *Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur*, Gütersloh 2006, 216.

³ MALTE DETJE, *Servant Leadership. Ansätze zur Führung und Leitung in der Kirchengemeinde im 21. Jahrhundert*, BEG 23, Göttingen 2017, 113. Vgl. zur Begrifflichkeit bei Gräb: WILHELM GRÄB, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998, dort v. a. 39–43.

⁴ Vgl. MARTIN LAUBE, *Zur Stellung der Praktischen Theologie innerhalb der Theologie – aus systematisch-theologischer Sicht*, in: CHRISTIAN GRETHLEIN/HELMUT SCHWIER (Hrsg.), *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, APrTh 33, Leipzig 2007, 61–136, dort v. a. 65–86.

Vollzügen »nicht für ihre eigene Person, sondern als Christus«.⁵ Damit ist schon eine erste andere Rollenzuschreibung vorgenommen als die des distanzierenden Hermeneuten. Und noch einmal anders gefasst erfahren Pfarrer und Pfarrerinnen in der Gemeindepraxis, dass sie selbstverständlich als Vorbilder religiöser Lebenspraxis wahrgenommen werden bzw. für praktische religiöse Vollzüge wie das Gebet in Anspruch genommen werden (»Ach, Herr Pfarrer, sprechen Sie doch bitte das Tischgebet!«).

Es ist naheliegend, dass sich Probleme an genau dieser Stelle ergeben, an der junge Theologinnen und Theologen vor der Herausforderung stehen, aus einer hermeneutischen und reflexiven Grundhaltung herauszutreten und sich stärker der Aufgabe der Verbalisierung ihrer eigenen Überzeugung, des Vollzugs der eigenen Frömmigkeitspraxis und der Übernahme einer (zumindest zunächst) fremden Rolle zu stellen.

Dann aber gerät der hermeneutische Zugang des Theologietreibens an seine Grenze. Die Reflexion und Deutung des frommen Selbstbewusstseins, theologischer Zusammenhänge und religiöser Praxis im weitesten Sinn erschließen ein wichtiges, aber eben nicht das ganze Feld theologischer und kirchlicher Arbeit.

Peter Zimmerling hat vor diesem Hintergrund zu einer stärkeren »Rezeption der Tradition«⁶ aufgerufen und sich – zugegebenermaßen pointiert formuliert – folgendes davon versprochen:

»Damit könnte die an vielen Stellen zu beobachtende Selbstsäkularisierung des praktisch-theologischen Denkens überwunden und ihre Wahrnehmung der Wirklichkeit auf Bereiche hin geöffnet werden, die den säkularen Wissenschaftsmethoden nicht oder nicht ohne weiteres zugänglich sind. Ich denke hier an den Bereich des Himmels in Gestalt der Kommunikation im Gebet mit dem dreieinigen Gott oder an die Bedeutung religiöser Erfahrung für die Identität, etwa als Zuspruch der Vergebung in Form der Beichte angesichts posttraumatischer Störungen von Bundeswehrsoldaten, die in Afghanistan im Einsatz waren.«⁷

Wenn wir diesem Impuls nachgehen und zuallererst bei einer neuen Rezeption der biblischen Tradition ansetzen, ließen sich Gedanken von Helmut Schwier aufnehmen. Er hat Überlegungen Paul Ricoeurs nachgezeichnet, in denen die Unterschiedlichkeit biblischer Redeweisen deutlich wird:

⁵ ApolCA VII, Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition, hrsg. v. IRENE DINGEL im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014, 410, 37.

⁶ PETER ZIMMERLING, Luthers praktisch-theologische Überlegungen als Maßstab für kirchliche Theorie und Praxis heute?, in: DERS. u. a. (Hrsg.), Martin Luther als Praktischer Theologe, VWGTh 50, Leipzig 2017, 17–29, dort 27.

⁷ A. a. O., 28.

»Die schon genannte Vielfalt der Formen systematisiert Ricoeur in narrative, prophetische, vorschreibende, weisheitliche und hymnische Formen und Diskurse; sie bilden eine ›biblische Polyphonie‹, die theologisch bedeutsame Unterschiede in der Gottesrelation und -rede zeigt, weil ›Struktur und Kerygma einander in jeder Form des Gesagten angeglichen sind: Gott wird zuerst genannt als Moment des narrativen Bekenntnisses, also als ein ›Er‹ in der dritten Person; in der prophetischen Rede ist Gott als Stimme des Andern hinter der prophetischen Stimme genannt, also in der ›doppelten ersten Person‹; in der präskriptiven Rede ist Gott als Urheber des Imperativs, das auf ein menschliches ›Du‹ zielt, genannt; in der weisheitlichen Rede ist, häufig in Nähe zum narrativen ›Er‹, die Nennung Gottes wenig personalistisch, sondern sie stellt sich seiner Unbegreiflichkeit und Verborgenheit; in der hymnischen Rede ›verinnerlicht sich das Verhältnis zu Gott‹ und er wird ein ›Du‹ für das menschliche ›Du‹.«⁸

Übertragen auf die theologische Ausbildung ließe sich danach fragen, ob mit dem starken hermeneutischen Fokus Formen des Theologietreibens, in denen Gott in der dritten Person in den Blick gerät, starke Verbreitung gefunden haben, dagegen aber die Auseinandersetzung mit den Erfordernissen theologischer Rede in der ersten und zweiten Person stark in den Hintergrund getreten ist.

Kommt Gott in der theologischen Ausbildung nur oder mehrheitlich als Reflexionsperspektive vor oder auch als ein Gegenüber (»Du«)? Dabei wird es nicht primär darum gehen, in der wissenschaftlichen Lehre konkret das Beten einzuüben, wohl aber eine Glaubenspraxis, die mit Gott als einem handelnden und redenden Gegenüber rechnet, vorzustellen und als eine solche auch zu reflektieren. Von Pfarrerinnen und Pfarrern wird ja später erwartet, nicht nur über Gott zu reden, sondern auch stellvertretend für die Gemeinde zu Gott (öffentliches Gebet) und stellvertretend für Gott im Gegenüber zur Gemeinde (besonders zugespitzt in den Absolutionsworten).

Es ist entsprechend danach zu fragen, wie Gott überhaupt als handelndes Gegenüber zu den Menschen in der theologischen Ausbildung Berücksichtigung findet und wie konkret der Gottesrede in der Gegenwart an Menschen und durch Menschen Erfahrungsräume erschlossen werden können, die dann allerdings auch wieder auf die Reflexion und Deutung zu beziehen sind.

Dabei ist die hermeneutische und reflexiv auf die Religionspraxis bezogene Perspektive der Theologie keinesfalls zu ersetzen, sondern um eine weitere Perspektive zu ergänzen. Spätestens wenn in größerem Maße Studierende an unseren Fakultäten studieren, die entweder selbst oder deren Eltern als Christen vor Verfolgung und Unterdrückung aus ihren Heimatländern geflohen sind, wird sich die Frage stellen, ob der Ansatz beim frommen Selbstbewusstsein und

⁸ HELMUT SCHWIER, Zur Sache der Texte. Bibel, Predigt und Hermeneutik aus exegetischer Sicht, in: ALEXANDER DEEG/MARTIN NICOL (Hrsg.), Bibelwort und Kanzelsprache. Homiletik und Hermeneutik im Dialog, Leipzig 2010, 11–29, dort 23–25.

die religionshermeneutische Perspektive hinreichend sind, um die jeweilige Lebenswirklichkeit zu interpretieren und zu erfassen. Denn hier bringen Menschen ja die Erfahrung einer Gottesbegegnung und häufig auch ein Verständnis des Angeredetseins durch Gott mit, das sie in die Lage versetzt, zum Teil erhebliche Nachteile bis hin zur Verfolgung auf sich zu nehmen. Solche Wahrnehmungen, die im westeuropäischen Kontext jedenfalls in den Großkirchen nur in geringerem Maße prägend für Christen sind, sollten zunehmend in den theologischen Diskurs integriert werden.

3. Suchbewegungen

Eine solche Perspektivenerweiterung ist schon an anderer Stelle gefordert oder auch praktiziert worden. Drei grundlegende Entwürfe seien an dieser Stelle vorgestellt, bevor einige Beispiele aus den Teildisziplinen der Praktischen Theologie angeführt werden. Dabei zeigt sich, dass die Ansätze eher Suchbewegungen als fertige Lösungen darstellen.

3.1 Praktische Theologie als Religionsphänomenologie

Manfred Josuttis' religionsphänomenologischer Ansatz, Praktische Theologie zu treiben, lässt sich als eine solche Suchbewegung verstehen, die Perspektiven, deren sich die wissenschaftliche Theologie bedient, auszuweiten und ein Verständnis von Religion als vornehmlich selbstreflexives Geschehen zu überwinden.⁹ Ganz grundsätzlich konstatiert Josuttis:

»Alle diese theoretischen und methodologischen Varianten [sc. der theologischen Ausbildung in den letzten Jahrzehnten, CB] bleiben der grundlegenden Entscheidung verhaftet, die die Väter der hermeneutischen und therapeutischen Theologie vollzogen haben. Der Wirklichkeitshorizont, mit dem alle diese Methoden rechnen, ist auf historische Gesetzmäßigkeiten, auf soziale Prozesse, psychologische Konflikte, interpersonale Kontakte beschränkt. Deshalb ist der eigentlich unvermeidliche Versuch, in einem solchen Kontext von Gott zu reden, jedesmal ein höchst prekäres Unternehmen. Es kann sich dann allenfalls um Chiffren, Symbole, Metaphern handeln, wenn man sich nicht von vornherein dem Projektionsverdacht unterwirft und Gott-ist-tot-Parolen vertritt.«¹⁰

⁹ Vgl. bspw. MANFRED JOSUTTIS, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002, v. a. 9–31.

¹⁰ A. a. O., 30.

Josuttis' Ansatz ist vielfältig rezipiert, aber noch häufiger kritisiert worden. Christian Grethlein sieht hier etwa eine »Eliten-Theorie im pastoraltheologischen Gewand« gegeben, in deren Rahmen »die kritischen Einsprüche der Aufklärung gegenüber einer Sonderwelt [unbedacht bleiben]«. ¹¹ Und auch mit Blick auf das Gottesbild ließe sich fragen, ob hier nicht am Ende das Personsein Gottes zugunsten esoterischer ¹² Vorstellungen geopfert wird und damit die Frage, was es bedeutet, sich im Gebet an diesen Gott als Gegenüber zu wenden und in seinem Namen zu reden, weiterhin unbeantwortet bleibt.

Unbeschadet der kritischen Anfragen an den Ansatz von Josuttis bleibt die von ihm aufgeworfene Frage doch virulent, wie es gelingen kann, Praktische Theologie und damit auch die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern nicht auf die Reflexion interpersonalen Prozesse zu reduzieren, sondern sie offen zu halten für das Gegenüber Gottes.

3.2 Menschliches Handeln in der Perspektive göttlicher Begegnung

Im nordamerikanischen Bereich ließe sich der Ansatz, den Andrew Root jüngst in seinem Buch »Christopraxis« präsentiert hat, als ein ähnlicher Versuch verstehen, im Rahmen der praktisch-theologischen Reflexion göttlicher Aktivität in der Gegenwart Raum zu geben. ¹³ Auch er hält fest:

»[...] [P]ractical theology has developed an incredible and admirable ability to discuss the complication and wonder of human action. But the field has been less imaginative (or attentive) to divine action (to the concrete and lived experience of God) in a way that doesn't equate it to or conflate it with human action.« ¹⁴

Daraus zieht er die Konsequenz:

»Practical theology with its interdisciplinary origins should no doubt be in dialogue with these perspectives [sc. of philosophy and social sciences, CB]. But practice cannot be practical theology's heart, for such view of practice takes no account of God's becoming and rests too squarely on the [Aristotelian, CB] actuality-to-possibility framework. [...]

¹¹ CHRISTIAN GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 85.

¹² So explizit bei Josuttis selbst: MANFRED JOSUTTIS, *Kraft durch Glauben. Biblische, therapeutische und esoterische Impulse für die Seelsorge*, Gütersloh 2008.

¹³ ANDREW ROOT, *Christopraxis. A Practical Theology of the Cross*, Minneapolis 2014.

¹⁴ A. a. O., 11.

Ministry allows us to speak deeply of human action (even using the social sciences) but always within view of divine encounter. Ministry allows practical theology to center its attention on the participation of human action in the divine being, which is given to us as the one acting in ministry (Christopraxis).¹⁵

Nun kann man mit Grethlein auch an Root die Frage stellen, wie er es mit den kritischen Einsprüchen der Aufklärung hält. Und auch bei diesem Ansatz wäre zu prüfen, wie menschliches und göttliches Handeln konkret einander zuzuordnen sind. Dazu führt Root einige Modelle an, die kritisch auf ihre Tragfähigkeit zu reflektieren wären. Bedenkenswert ist jedoch die Anfrage dieses US-amerikanischen Theologen, inwieweit das Welt- und Menschenbild der Bezugswissenschaften der Praktischen Theologie nicht immer schon Gottes Handeln ausblendet, sodass sich folgendes Problem für die Theologie und damit für die theologische Ausbildung ergibt, das um der »Sache« der Theologie willen durchaus bedacht werden sollte:

»To put it in the language of social sciences, modernity's man and rational choice theory are blind to the experience of transcendence that gives human beings an ultimate concern and motivates their action.«¹⁶

3.3 Kommunikation mit Gott und Kommunikation von Gott her

Im jüngsten Gesamtentwurf Praktischer Theologie, den Christian Grethlein vorgelegt hat, greift dieser die Begrifflichkeit der »Kommunikation des Evangeliums« als Grundlage für die Theoriebildung Praktischer Theologie heraus. Gegenüber einer verengten Interpretation dieser Wendung, die das Evangelium bloß als Vermittlungsobjekt (miss-)verstehen könnte, ist bei Grethlein eine bemerkenswerte Differenzierung zu beobachten:

»Versucht man [...] konkrete Methoden der Kommunikation [...] herauszuarbeiten, bietet sich eine Unterscheidung von drei Modi des Kontaktes zu Gott an: Im Modus des Lehrens und Lernens steht die Kommunikation über Gott im Mittelpunkt, im gemeinschaftlichen Feiern die Kommunikation mit Gott, beim Helfen zum Leben die von Gott kommende Kraft. Gott kommt dabei nicht abstrakt als »Gottesbegriff« oder »Gotteserfahrung«, sondern konkret als Gegenstand, Ziel und Ausgangspunkt von Kommunikation in den Blick.«¹⁷

¹⁵ A.a.O., 150f.

¹⁶ A.a.O., 252.

¹⁷ GRETHLEIN, Praktische Theologie (s. Anm. 11), 493.

Dabei ordnet er das Beten, Singen und Feiern des Abendmahls der »Kommunikation mit Gott« und das Segnen, Heilen und Taufen der »Kommunikation von Gott her«¹⁸ zu.

Das oben beschriebene Desiderat ließe sich im Kontext der Gedanken Grethleins dann so fassen, dass das universitäre Lehr- und Lernsetting als solches eine besondere Affinität zur »Kommunikation des Evangeliums« im Sinne der »Kommunikation über Gott« hat, darüber aber allzu leicht die Modi der »Kommunikation mit Gott« und der »Kommunikation von Gott her« aus dem Blick geraten. Diese Modi so in die theologische Ausbildung einzubauen, dass mit diesen Kommunikationsformen Erfahrungen ermöglicht werden und sie ebenso verstärkt in der theologischen Reflexion Berücksichtigung finden, wäre wünschenswert.

Weniger grundsätzlich, dafür aber zum Teil konkreter sind die folgenden Überlegungen aus verschiedenen Teilbereichen der Praktischen Theologie, in denen sich jeweils das Bemühen erkennen lässt, die rein hermeneutisch-reflexive Perspektive durch Erweiterungen zu ergänzen.

3.4 Religionspädagogik

3.4.1 Überlegungen zur Anthropologie

Bei seinem Versuch, Martin Luthers Anthropologie nachzuzeichnen, entdeckt Bernd Schröder beim Reformator zwei unterschiedliche Menschenbilder, die aufeinander zu beziehen sind, das Bild des Menschen vor den anderen Menschen bzw. vor der Welt und das Bild des Menschen vor Gott:

»Aus beiden Perspektiven, der philosophischen und der theologischen, wird der Mensch in unterschiedliche Beziehungen gerückt. Die philosophische Sichtweise vermag den Menschen ausschließlich als in Beziehung zu den (Mit-Menschen) bzw. zur Welt stehend zu interpretieren (*coram hominibus / coram mundi*). Die theologische Sichtweise nimmt ihn darüber hinaus auch in seiner Beziehung zu Gott wahr (*coram Deo*).«¹⁹

Beide Sichtweisen stehen aber nun nicht einfach unverbunden nebeneinander, sondern ergänzen und durchdringen einander:

¹⁸ A. a. O., 550.

¹⁹ BERND SCHRÖDER, »... apparebit nos de Homine pene nihil scire.« Anthropologie der Unterscheidung bei Martin Luther, in: THOMAS SCHLAG/HENRIK SIMOJOKI (Hrsg.), *Mensch - Religion - Bildung. Religionspädagogik in anthropologischen Spannungsfeldern*, Gütersloh 2014, 142-153, dort 145.

»Allerdings hebt die Erkenntnis des Menschen coram Deo diejenige coram hominibus keineswegs auf. Zwar schätzt Luther erstere als umfassender und wahrhaftiger, doch dies erübrigt keineswegs die Befassung mit dem Menschen coram hominibus und die Befassung mit philosophischer Anthropologie. Die theologische Interpretation des Menschen nimmt deren Einsichten auf, sie tut dies teilweise affirmativ, teilweise kritisch – und in beidem mit einem transformierenden Anspruch. [...]

Umgekehrt gilt: Bei der Beschreibung des Menschen coram Deo bleibt philosophisch-humanwissenschaftliche Anthropologie notwendigerweise stumm.«²⁰

Auch wenn sich die anthropologischen Konzepte Luthers nach Meinung Schröders nicht einfach unmodifiziert und ungebrochen für das 21. Jahrhundert übernehmen lassen, ist doch auch in seinen Überlegungen die Herausforderung erkennbar, beide Perspektiven für die Religionspädagogik und damit letztlich auch für die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern beieinander zu halten. Dies wird aber gerade dann zur Herausforderung, wenn die Orientierung an den Nachbarwissenschaften sehr eng ist, zugleich aber, wie Schröder bemerkt, »in deren Theoriegefüge kaum Ansatzpunkte [sc. für die doppelte Perspektive von Luthers Anthropologie, CB] zu finden sind – nur wenige pädagogische Anthropologen sind zu jenem Perspektivwechsel bereit, der die Ambivalenzen des homo theologicus (These 28 [sc. der Disputatio de homine, CB]) wahrzunehmen erlaubt.«²¹

3.4.2 Performative Religionsdidaktik

Ein weiteres Beispiel aus dem Bereich der Religionspädagogik, das um eine Horizonterweiterung bemüht ist, die allerdings anders gelagert ist, stellt das Modell der – ihrerseits nicht unumstrittenen – performativen Religionsdidaktik²² dar, das gerade davon ausgeht, dass nicht alles Lernen textbezogenes Lernen sein kann, sondern sich Lernen auch an den Inszenierungen der Texte bzw. überhaupt religiöser Praxis, in der Gott als Gegenüber »ins Spiel kommt«, ereignen kann und ereignen muss.

»Religion ist – ebenso wie Musik oder Sport – kein affektneutraler Stoff wie etwa das Orbital-Modell in der Chemie, das die Aufenthaltswahrscheinlichkeiten von Elektronen beschreibt. [...] Religion ist eine besondere Form der Weltanschauung. Aber anders als die Philosophie ist sie eingelagert in bestimmte Gebrauchszusammenhänge, die nach außen hin kenntlich sind. Religion hat gestaltbare Außenseiten. Religionsfreiheit wie sie durch das Grundgesetz garantiert wird, beinhaltet deshalb

²⁰ A. a. O., 146.

²¹ A. a. O., 152.

²² Vgl. z. B. BÄRBEL HUSMANN/THOMAS KLIE, Gestalteter Glaube. Liturgisches Lernen in Schule und Gemeinde, Göttingen 2005.

konsequenterweise die Möglichkeit, Religion aktiv in Gebrauch zu nehmen (oder auch nicht). Darum kann Religionsunterricht sich nicht auf systematisch-theologisches Wissen über Religion beschränken. Es muss vielmehr auch Räume bereitstellen, in denen ohne jede Konsequenz für das »wirkliche Leben« experimentiert werden kann [...].«²³

Dabei werden mit der Unterscheidung von »Lernspiel und Ernstspiel«²⁴ bzw. dem Konzept des »Probierens«²⁵ durchaus Differenzierungen und Denkmotive angeboten, die auch für die theologische Ausbildung mit dem Ziel »Pfarrerberuf« die Unterscheidung von Glaubenspraxis und Wissenschaft aufrechtzuerhalten vermögen. Hiermit könnte – und damit gehe ich über das Modell der performativen Religionsdidaktik hinaus – vorgezeichnet sein, wie Formen religiöser Praxis, die mit der Gegenwart Gottes rechnen, nicht nur als Diskursgegenstand in der Ausbildung vorkommen können, sondern auch gleichermaßen als Erprobungsfeld implementiert, dann aber eben auch wieder reflektiert werden können.

3.5 Homiletik

3.5.1 Dramaturgische Homiletik

Durchaus ähnlich ausgerichtet ist die im Bereich der sog. »Dramaturgischen Homiletik« nicht neu entwickelte, aber besonders prägnant gefasste Unterscheidung zwischen dem »RedenÜber« und dem »RedenIn« in der Predigt:

»Kunst redet nicht über die Dinge, sondern macht, dass die Dinge geschehen. [...] Natürlich wissen wir: RedenÜber fällt meist leichter. Es ist akademisch eingeübt, und man riskiert nicht allzuviel. Wer über das Trösten sprechen möchte, findet reichlich Material in Fachbüchern und darf mit prinzipieller Zustimmung der Hörer rechnen. Wer hingegen versucht zu trösten, muss eine Sprache des Trostes finden – wohl wissend, dass solches Sprechen gelingen oder scheitern kann.«²⁶

Mir scheint hier mit der Beschreibung der Herausforderung des »RedenIn« im gegenüber zum akademisch eingeübten »RedenÜber« genau die Problematik beschrieben zu sein, die in Ausbildungskontexten immer wieder benannt wird: Dass nämlich die reflektierende Rede über Gegenstände der Theologie oder

²³ A. a. O., 13.

²⁴ A. a. O., 24.

²⁵ A. a. O., 12.

²⁶ MARTIN NICOL/ALEXANDER DEEG, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2005, 15.

historische Zusammenhänge jungen Theologinnen und Theologen vergleichsweise leicht fällt, die Rede in der ersten Person Singular allerdings relativ schwer.

Das aber wiederum dürfte damit zu tun haben, dass ich im Moment des »RedensIn« auch eine andere Rolle einnehme als im Moment des »RedensÜber«. Ich trete heraus aus der Rolle des distanzierenden Beobachters und stehe nun selbst ein für die Botschaft, die doch nicht (nur) meine ist, sondern die ich im Auftrag Gottes auszurichten habe und die von meinem Gegenüber auch als solche gehört wird oder jedenfalls gehört werden kann.

3.5.2 Sakramentalität des Evangeliums

Aus einer anderen Perspektive lassen sich aus einem im weiteren Sinn praktisch-theologischen Beitrag Johannes von Lüpkes Impulse entnehmen, wenn er im Anschluss an Martin Luther von der Sakramentalität des Evangeliums spricht.²⁷ Er beschreibt den Vorgang, der sich auch in der Predigt ereignet, zusammenfassend folgendermaßen:

»In der einen Richtung geht es darum, sich die Worte des biblischen Textes zu Herzen zu nehmen, sie als ›goldene Worte und Worte des Lebens‹ [...] im Innersten zu empfinden und immer wieder neu zu bedenken; in der anderen Richtung und zugleich gilt es, in diese Worte einzutreten, mithin aus der Sphäre der eigenen Gedanken und Meinungen herauszutreten, um diese der prägenden und verwandelnden Kraft des Wortes Gottes zu überlassen. Vorausgesetzt ist dabei, dass dieses Wort insofern äußeres Wort ist, als es nicht aus dem eigenen Herzen hervorgeht, vielmehr den je eigenen Gedanken und Empfindungen des Herzens urteilend und klärend gegenübersteht. Gerade deswegen, weil es dem Menschen nicht immer schon zu eigen ist und weil es eine Sinnfülle in sich schließt, die niemals ganz auszuschöpfen ist, bedarf es der Verkündigung und der Bitte um den Heiligen Geist, in dessen Macht es liegt, die Worte so zu predigen, dass sie zu Herzen gehen.«²⁸

In der Ausbildung müsste es von daher darum gehen, eben beide Richtungen der Beschäftigung mit dem Wort Gottes einzuüben und vorkommen zu lassen: diejenige, die anleitet, das Wort »immer wieder neu zu bedenken«, also zu reflektieren und zu übertragen. Aber genauso sollte auch die andere Richtung ihren Platz finden, die mit einem Gegenüber des Wortes Gottes rechnet und sich auf das Wirken des Heiligen Geistes angewiesen weiß. Dabei ist auch hier beides nicht gegeneinander auszuspielen, sondern immer wieder neu aufeinander zu beziehen.

²⁷ JOHANNES VON LÜPKE, Evangelium als Sakrament, in: ZIMMERLING u. a., Martin Luther als Praktischer Theologe (s. Anm. 6), 188–208.

²⁸ A. a. O., 207.

3.6 Poimenik

Weiterhin lassen sich auch in der Seelsorgelehre Versuche wahrnehmen, die starke und gelegentlich einseitige Orientierung am (pastoral-)psychologischen Paradigma in seinen unterschiedlichen Spielarten aufzubrechen und um den Aspekt des Gegenübers und des Wirkens Gottes mindestens zu ergänzen.

In ihrer Dissertation »Vom Sinn zum Trost« hält Sibylle Rolf paradigmatisch fest: »Wie immer wieder angemerkt, halte ich über die grundsätzliche menschliche Bezogenheit hinaus die Einsicht in die menschliche Verwiesenheit auf eine Instanz extra se poimenisch für unverzichtbar.«²⁹

Auch hier wird die hermeneutische Perspektive und Zugangsweise um einen weiteren Aspekt ergänzt und gerade so profiliert:

»Die Frage, die eigentlich auf dem Plan steht, ist die, worauf die menschliche Gewissheit in einer als ungewiss erfahrenen Situation gegründet werden kann. Der Verweis auf den hinter dem Erlebten stehende *Deus absconditus*, von dem weg zum gnädigen Antlitz des *Deus incarnatus* geflohen werden darf, der den Menschen nicht aus seiner Hand entlässt, sondern ihn von außerhalb seiner selbst her gnädig umgibt, macht die Sinnfrage zweitrangig und vermittelt Trost, der den Menschen den Unterschied zwischen sich selbst und Gott zu erkennen lehrt. Er stellt die Füße auf einen weiten Raum, der sein Leben umgreift, aber von außen her übersteigt, nicht im Sinne eines abstrakten Sinnhorizontes, sondern in der Ansprache an einen konkreten Menschen: »Ich will mit dir sein.«³⁰

Dem durchaus vergleichbar erweitert Michael Herbst in seiner Seelsorgelehre das Seelsorge-Dreieck von Seelsorger, Ratsuchendem und dem aus Glaubensperspektive gedeuteten Thema zu einer Pyramide, die zusätzlich die Dimension des dreieinigen Gottes enthält.³¹ Dieser ist dabei »als Subjekt der Seelsorge« gedacht³² und nicht bloß als Reflexionsdimension, die in das zwischenmenschliche Gespräch einzuspielen ist.

Es ist zu fragen, ob diese Aspekte auch in diesem Teilbereich der Praktischen Theologie in Forschung und Lehre nicht noch stärker zu berücksichtigen wären, um angehende Pfarrerinnen und Pfarrer in ihrer genuin theologischen Sprachfähigkeit im Gemeindedienst zu stärken.

²⁹ SIBYLLE ROLF, Vom Sinn zum Trost. Überlegungen zur Seelsorge im Horizont einer relationalen Ontologie, Münster u. a. 2002.

³⁰ A. a. O., 180.

³¹ MICHAEL HERBST, beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2012, 89.

³² A. a. O., 88.

3.7 Spiritualität

Am deutlichsten wird die Suchbewegung womöglich dort erkennbar, wo verstärkt auf eine spirituelle Ausbildung bzw. Begleitung in der theologischen Ausbildung Wert gelegt wird.³³ Nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass durchaus eine beachtliche Zahl von Studierenden der Theologie heute nur noch eine überschaubare spirituelle Prägung mitbringt, also Gebet, Gottesdienstbesuche und andere geistliche Praxis zunächst einmal fremd erscheinen, stellt sich für die Kirchen die Frage nach einer spirituellen Alphabetisierung – und zwar nicht erst in dem Moment, in dem junge Theologinnen und Theologen im Vikariat im Gegenüber zur Gemeinde bereits eine (gewisse) Vorbildfunktion einnehmen. »Spirituelle Kompetenz« ist von daher fast überall erwünscht, ja mehr noch: gefordert.³⁴

Allerdings wird hier auch das Problem der Operationalisierbarkeit gleich in doppelter Weise deutlich. Zum einen ist zu fragen, wie überhaupt die Größe »Spiritualität« in ein in der ersten Ausbildungsphase universitär geprägtes Studium rechenschaftsfähig eingefügt werden kann. Und zum anderen stellt die Verzweckung von Spiritualität auf eine Kompetenz hin ein ganz eigenes Problem dar. Sabine Hermisson fasst das so:

»Das Wesen von Spiritualität ist gerade ihre Zweckfreiheit. Spiritualität ist ›zwecklos‹, sie hat kein ›Damit‹. Sie orientiert sich nicht an Zielen und ist nicht auf Effizienz und Funktionieren ausgerichtet. Ist Spiritualität jedoch ein Kontrapunkt zur Funktionalität, kann dies auch in der Ausbildung zum Pfarrberuf nicht unbeachtet bleiben. Das Spannungsfeld von Funktionalität und Zweckfreiheit, welches das Konzept ›spirituelle Kompetenz‹ in sich trägt, wird in der Ausbildungspraxis sensibel zu berücksichtigen und in der theologischen Auseinandersetzung mit den aktuellen Impulsen zu reflektieren sein.«³⁵

Damit öffnet Hermisson aber auch ein weiteres Diskussionsfeld: Brauchen Theologie und die Ausbildung für das Pfarramt um ihrer Sache willen Räume, die sich der Funktionalität – und ich ergänze: der humanwissenschaftlichen Rationalität – entziehen, ohne damit die wissenschaftliche Arbeitsweise an sich in Frage zu stellen oder gar zu diskreditieren?

³³ Vgl. SABINE HERMISSON, Spiritualität und theologische Ausbildung in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), in: CHRISTIAN BOUILLON u. a. (Hrsg.), Spiritualität und theologische Ausbildung. Evangelische Perspektiven, Göttingen 2018, 119–138, dort 120 f.

³⁴ A. a. O., 129–132.

³⁵ A. a. O., 138.

In diesem Zusammenhang könnte man auch an die Überlegungen Dietrich Bonhoeffers anknüpfen, der das theologische Nachdenken (in diesem Fall über Jesus Christus) mit dem Schweigen beginnen lässt:

»Indem die Kirche Christus verkündigt, fällt sie schweigend vor dem Unaussprechbaren nieder. Gottes Wort ist das Unaussprechliche, das ἄρητον. Von Christus reden heißt schweigen. Von Christus schweigen heißt reden. Das ist gehorsames Rechtgeben der Offenbarung Gottes, die im Wort geschieht.«³⁶

Das Schweigen ließe sich hier verstehen als Leerstelle, die einer allzu vorschnellen Rationalisierbarkeit und Funktionalisierbarkeit entgegensteht und die Fremdheit und Andersartigkeit des Gegenstands der Theologie in Erinnerung ruft und ihm Raum gibt.

4. Perspektiven

Es ist leicht erkennbar, dass die genannten Überlegungen und beschriebenen »Suchbewegungen« die aufgeworfene Problematik nicht abschließend lösen. Aber sie lassen vielleicht erahnen, in welche Richtung eine Weiterentwicklung des theologischen Ausbildungscurriculums gerade in der ersten Ausbildungsphase verlaufen könnte.

Neben einem starken (selbst-)reflexiven und (text- und lebenswelt-)hermeneutischen Akzent wäre zusätzlich intensiver danach zu fragen, wie die mit dem Glauben vorausgesetzte Gegenwart und Handlungsmacht Gottes (auch in der Gegenwart) Teil der theologischen Reflexion und der exemplarischen Praxis-einheiten werden könnte, die ihrerseits wieder der Reflexion dienen. So wäre wünschenswert, dass es mehr Gelegenheiten gäbe, die Rede in der ersten Person Singular zu erproben. Neben dem, was zum Beispiel Luther, Schleiermacher und Barth geschrieben und gedacht haben, sollte also auch schon in der ersten Ausbildungsphase häufiger das thematisiert werden, was der oder die Einzelne glaubt und bekennt, um dies schon an dieser Stelle einer Reflexion und einem Ausbau der eigenen Sprachfähigkeit zuführen zu können. Vorauszusetzen wäre dabei meines Erachtens in allem, dass all solches Reden im Horizont einer zweiten Person Singular, also dem »Du« Gottes geschieht, der nicht bloß Interpretament, sondern Akteur ist und bleibt.

³⁶ DIETRICH BONHOEFFER, Vorlesung: Christologie (Nachschrift), in: DERS., Berlin 1932–33, DBW 12, hrsg. v. CARSTEN NICOLAISEN UND ERNST-ALBERT SCHARFFENORTH, München 1997, 279–348, dort 280. Vgl. ANDREAS PANGRITZ, Zu Dietrich Bonhoeffers Verständnis der Arkandisziplin, URL: http://www.dbonhoeffer.eu/Pangritz_Zur%20Arkandisziplin.pdf (Zugriff am 22.8.2019).

Ein größerer Praxisbezug in der ersten Ausbildungsphase wäre in diesem Zusammenhang wünschenswert, würde aber in diesem Kontext weniger dazu dienen, bereits an dieser Stelle bestimmte Kompetenzen einzuüben – das hat tatsächlich vor allem in der zweiten Ausbildungsphase seinen Platz und ist auch gegenüber einer falschen Verzweckung festzuhalten –, sondern dem, im Horizont der genannten Redeformen (1./2. Person Singular) Erfahrungsräume zu erschließen, die dann im akademischen Kontext *lege artis* analysiert und reflektiert werden können.

Vielleicht ließe sich hier aus dem Modell der »Field Work«-Arbeit US-amerikanischer Seminaries lernen, im Rahmen derer Studierende parallel zu ihrem Studium Erfahrungen in Gemeinden der Umgebung sammeln, die sie dann wieder als Reflexionsgegenstände in das akademische Gespräch eintragen. Eventuell ließen sich auch die Arbeitsfelder, in denen die Studierenden sich engagieren, um für ihren Broterwerb zu sorgen, als solche Praxisfelder erschließen, die die Reflexionsperspektiven der theologischen Ausbildung erweitern, wenn sie denn an dieser Stelle ausdrücklich einbezogen werden.