

# PRAKTISCHE THEOLOGIE ALS EMPIRISCH GEHALTVOLLE DEUTUNG GELEBTER RELIGION

Thesen zu den theologiebegrifflichen Bedingungen der empirischen  
Religionsforschung in der Praktischen Theologie

*Wilhelm Gräß*

*1. Im neuzeitlichen Kontext wird die Theologie insgesamt zur sowohl empirisch wie hermeneutisch arbeitenden Wissenschaft vom Christentum. »Die neuzeitliche Wende der Praktischen Theologie zur religionskulturellen Lebenswelt der christlichen Religion« (Volker Drehsen) verlangt insbesondere von der Praktischen Theologie, dass sie sowohl inhaltlich wie methodisch eine empirisch gehaltvolle, religionshermeneutische Ausrichtung gewinnt.*

Seit Schleiermachers enzyklopädischem Entwurf, der die Praktische Theologie erstmals zu einer der konstitutiven Disziplinen der Theologie erklärte, ja recht eigentlich die Theologie als Ganze zu einer auf die Praxis hin orientierten Wissenschaft machte, ist die Praktische Theologie nicht mehr allein die Anleitung zu den praktischen Amtstätigkeiten im kirchlichen Beruf. Sie geht auch nicht darin auf, handlungsorientierende Theorie des kirchlichen Berufs zu sein. Im Verbund mit den anderen Disziplinen der Theologie und deren (humanwissenschaftlichen) Bezugswissenschaften findet sie ihren Gegenstand vielmehr in der empirisch gegebenen Christentumspraxis, der gelebten Religion des Christentums.<sup>1</sup> Zu dieser gehört die kirchliche Fassung. Sie geht in dieser aber nicht auf, vor allem ist die subjektiv und intersubjektiv, in kommunikativer Praxis gelebte christliche Religion ihrer kirchlichen Organisationsgestalt vorgängig.

In der Konsequenz von Schleiermachers Theologiebegriff ist der Gegenstand der Theologie in allen ihren Disziplinen das christlich bestimmte religiöse Bewusstsein, weiter gefasst, die historisch-empirische Religions- und Kulturpraxis des Christentums. Die Theologie wird zu einer Erfahrungswissenschaft<sup>2</sup>, zur »empirischen Theologie«, bzw. zur Religionswissenschaft des Christentums. Was die Theologie von der Religionsphilosophie, -wissenschaft, Kulturgeschichte usw. dennoch unterscheidet, ist die Verbindung der empirisch fundierten Religions-

---

<sup>1</sup> Vgl. meinen anderen, Schleiermachers Verständnis der Praktischen Theologie gewidmeten Beitrag in diesem Band.

<sup>2</sup> Vgl. E. Herms, *Theologie - eine Erfahrungswissenschaft*, München 1986.

hermeneutik mit dem praktischen Interesse an der kirchlichen Gestalt des Christentums. Realisiert die Theologie diese Verbindung, dann ist sie als Ganze und in allen ihren Disziplinen eine praktische Wissenschaft, letztendlich praktische Theologie. Die Praktische Theologie als Teildisziplin der Theologie im engeren Sinne könnte sich darauf beschränken, Methodenlehre für die Wahrnehmung der kirchlichen Leitungsaufgaben zu sein. De facto funktionieren diese Fächeraufteilung und das notwendige Zusammenspiel der Disziplinen jedoch nur ungenügend. Vor allem die Verknüpfung einer christentumskulturell weiten religionsempirischen und -hermeneutischen Ausrichtung der Theologie mit deren praktisch-kirchlichen Interessen muss die Praktische Theologie in die eigene Zuständigkeit nehmen. Das setzt selbstverständlich ihre intra- und interdisziplinäre Kooperation mit den anderen Disziplinen der Theologie wie mit den Human- und Erfahrungswissenschaften voraus. Sie darf sich jedenfalls nicht darauf beschränken, nur Kirchentheorie, nur Pastoraltheologie oder gar nur methodisch ausgerichtete Anwendungswissenschaft (theologia applicata, Lehre von der Anwendung der zuvor durch Exegese und Dogmatik festgestellten »Sache« der Theologie) zu sein.

*2. Die Grundfrage der Praktischen Theologie als der auf die kirchliche Praxis ausgerichteten empirisch-hermeneutischen Wissenschaft vom Christentum ist die nach der im christentumskulturellen Kontext gelebten Religion. Die Praktische Theologie verlangt eine Bestimmung des Begriffs der Religion, die sich explizit in der modernen Situation des Christentums verortet. Sie nähert sich deshalb der Klärung des Religionsbegriffs, indem sie herausarbeitet, was in der modernen Kultur zum gesellschaftskulturellen Bezugsproblem der gelebten Religion geworden ist.*

Die Praktische Theologie kann sich der Beantwortung der Frage: »Was ist Religion?« nicht entziehen. Diese ist heute zu einer alle Disziplinen der Theologie betreffenden Grundfrage geworden. Weder die Frage, was Religion ist, noch wie sie heute in Kultur und Gesellschaft vorkommt, darf sie freilich durch traditionelle theologische oder kirchliche Vorgaben bereits beantwortet sein lassen. Damit hätte sie ja nur wiederholt, was man in Theologie und Kirche immer schon für Religion hält und wo man sie demnach auch vorkommen sieht. Soll diese kirchlich-theologische Selbstbezüglichkeit überwunden werden, gilt es mit einem diskursiv-offenen, formal-funktionalen Religionsbegriff zu arbeiten. Danach sind nicht bestimmte Phänomene in Kultur und Gesellschaft per se religiös. Sie sind dann religiös, wenn sie sich als Phänomene verstehen lassen, die die gesellschaftskulturelle Funktion der Religion auf religiöse Weise erfüllen.

Die Theologie braucht einen formal-funktionalen Allgemeinbegriff der Religion, um – empirisch gesättigt – kultur- und religionshermeneutisch verfahren und somit bestimmen zu können, welche Phänomene in Kultur und Gesellschaft bzw. in der modernen Lebenswelt sich a) überhaupt als religiöse verstehen und b) des Näheren in ihrem christlich-religiösen Gehalt deuten lassen. Beides lässt

sich in der neuzeitlichen Welt des Christentums nicht mehr auf einem normativ-dogmatischen Wege entscheiden, auch wenn zuzugestehen ist, dass normative Implikationen selbst in die formal-funktionale Bestimmung des Begriffs der Religion eingehen. Wir sind bereits in der Bestimmung des Begriffs der Religion in den religionshermeneutischen Zirkel einbezogen, sind von einem Vorverständnis von dem, was Religion ist, geleitet. Dennoch sollte eine religions- und kulturhermeneutisch verfahrenende Praktische Theologie normativ-*inhaltliche* Festlegungen auf bestimmte Phänomenbestände expliziter Religionspraxis vermeiden. Besser ist es, den formal-funktionalen Begriff der Religion als einen diskursiven Operator aufzufassen, der es ermöglicht, bestimmte Phänomene, Erfahrungen und Lebensäußerungen als religiöse zu deuten.

Der religionshermeneutisch entscheidende Punkt ist die Operation mit dem hermeneutischen »als«, etwas als religiös zu deuten. Immer setzt das hermeneutische »als« den Begriff der Religion bzw. eine Theorie der Religion voraus, ohne allerdings die Lösung des Problems des Erfülltseins des Begriffs durch empirische Phänomene damit schon zu beanspruchen. Der allgemeine, formal-funktionale Begriff der Religion kann nur im Ausgang von einer bestimmten Religion gefunden werden. Im historischen Hergang der Dinge waren bekanntlich die christliche Theologie und die sich von ihr emanzipierende Religionsphilosophie an seiner Ausbildung entscheidend beteiligt. Wie wiederum an Schleiermachers Vorgehen exemplarisch zu sehen ist, muss die Operation mit einem allgemeinen, formal-funktionalen Begriff der Religion den besonderen Bezug der Theologie auf die »positive« Religion des Christentums nicht gefährden. Im Gegenteil, die Arbeit mit dem Begriff der Religion ermöglicht es der Theologie, die christliche Religion sowohl in den ihr eigentümlich religiösen Motiven wie in dem ihr spezifisch Christlichen zu bestimmen.

Dennoch begegnet man immer wieder der Behauptung, die Theologie im Allgemeinen hätte mit dem christlichen Glauben und die Praktische Theologie im Besonderen mit der Kirche einen ihr jeweils exklusiven Ausgangspunkt und Gegenstand zu verteidigen. Der christliche Glaube soll dann überhaupt etwas anderes sein als die den formal-funktionalen Allgemeinbegriff der Religion auf sich beziehende christliche Religion. Man beruft sich auf das Axiom der Wort-Gottes-Theologie, wonach die Theologie davon ihren Ausgang zu nehmen habe, dass Gott in Jesus Christus geredet hat. Bei genauerem Zusehen können wir allerdings darauf aufmerksam werden, wie elegant auch Karl Barth dieses Offenbarungspositivistische Axiom von Gottes Selbstkundgabe in Jesus Christus religionshermeneutisch gebrochen hat. Auf Jesus Christus als Gottes menschliches Wort können wir ja nur im Medium des biblischen Zeugnisses und der das biblische Zeugnis vergegenwärtigenden Predigt zugreifen. Ohne die kirchlich-christliche Auslegungsgeschichte der Bibel und das immer wieder neue, menschliche Bemühen um das Verstehen der Erfahrungszeugnisse von Gottes Offenbarung, das die biblischen Zeugen überliefert haben, kann die Gottesoffenbarung in

Jesus Christus für die Wort-Gottes-Theologie nicht zum Gegenstand der Theologie werden. Gott ist auch bei dem neuzeitlichen Theologen Karl Barth christentums-theoretisch vermittelt. Die Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes in den Prolegomena der kirchlichen Dogmatik lässt sich durchaus als Konzeptionalisierung religiöser Kommunikation bzw. der Kommunikation des Wortes Gottes lesen. Sie besagt, dass Gott nur vermittelt symbolischer Medien (Bibel) und deren unendlich fortgehender Interpretation (Predigt) erkannt und kommuniziert werden kann.<sup>3</sup>

*3. Die die Empirie und Hermeneutik der gelebten Religion betreibende Praktische Theologie muss sich in den hermeneutischen Zirkel hineinbegeben. Darin liegt, dass der allgemeine Begriff der Religion zwar nur im Ausgang von den positiven Religionen gefunden werden kann, seine inhaltliche Bestimmung aber gleichwohl nicht mit der kirchlich-dogmatischen Selbstausslegung des christlichen Glaubens zusammenfallen muss. Nur mit einem diskursoffenen, formal-funktionalen Religionsbegriff bleibt die ebenso empirisch wie religionshermeneutisch verfahrenende Praktische Theologie wahrnehmungsoffen und deutungsstark, auch im Blick auf das Vorkommen religiöser Kommunikation jenseits der in Theologie und Kirche gepflegten Sprachspiele.*

In einem aktuellen Band zu einer »Hermeneutik der Religion« findet sich ein Beitrag des Bandmitherausgebers Philipp Stoellger zu den »Abgründe[n] und Anfangsgründe[n] einer Hermeneutik der Religion«<sup>4</sup>, in dem es heißt: Es wird hier »vorausgesetzt, erstens daß Religion nur in *positiven* Religionen gegeben ist, daß also in phänomenologischer Hinsicht von den konkreten Gestalten auszugehen ist, nicht von einem vorgefaßten Allgemeinbegriff.«<sup>5</sup> So richtig dies ist, so sehr bleibt doch der hermeneutische Zirkel, der dabei zu berücksichtigen ist, unbedacht. Kein Wort wird in dem gesamten Beitrag zu der Frage verloren, was denn hier das »Gegeben«-Sein der Religion in den Religionen meint, geschweige denn, ob Formen und Inhalte der in den Religionen gegebenen Religion nicht auch durch empirische Forschung zugänglich zu machen wären. Völlig unklar bleibt zudem, was überhaupt eine Religion zu einer *positiven Religion* macht, sodann eben auch, wie deren empirisch feststellbare, weil offensichtlich doch »gegebene« Umgrenzungen in den Kulturen heutiger Lebenswelten zu bestimmen sind. Schließlich bleibt offen, was es macht, dass in den positiven Religionen, die im Plural genannt werden und die sich ja voneinander unterschei-

<sup>3</sup> Vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, I,1, Zürich 1964, 89-127.

<sup>4</sup> Vgl. P. Stoellger, Vom Nichtverstehen aus. Ab- und Anfangsgründe einer Hermeneutik der Religion, in: Ders./I. U. Dalferth/. (Hg.), Hermeneutik der Religion, Tübingen 2007, 59-90.

<sup>5</sup> A. a. O., 63

den, gleichermaßen »Religion« soll gefunden werden können. Stoellger behauptet letztlich, man müsse es der Selbstauskunft der positiven Religionen überlassen, zu sagen, was Religion ist. Diese Selbstauskunft erfolgt jedoch gerade nicht so, dass sie einen in der Perspektive des Christentums liegenden formal-funktionalen Allgemeinbegriff der Religion zu formulieren versucht. Die positive Religion des Christentums sagt bei Stoellgers Vorgehen nicht, was Religion im Sinne der Allgemeinheit dieses Begriffs ist. Sie sagt nur, was die christliche Religion ist, bzw. eben, was der christliche Glaube glaubt. Die Selbstauskunft der christlichen Religion darüber, was Religion ist, läuft strikt auf die kirchlich-dogmatische, von Kreuz und Auferstehung Jesu her definierte Auslegung des christlichen Glaubens zu. Es sind diesem von der Selbstauskunft der positiven Religion des Christentums bestimmten Religionsbegriff somit keine Gesichtspunkte zum Verständnis einer gelebten Religion abzugewinnen, die sich, wiewohl innerhalb der positiven Religion des Christentums gegeben, doch anders als in der kirchlichen Glaubenssprache ausdrückt.

Der Praktischen Theologie muss es, will sie sich zu einer empirisch-hermeneutischen Theorie der gelebten Religion ausbilden, darauf ankommen, im Ausgang von den positiven Religionen und in Kenntnis insbesondere der – schon biblisch – höchst vielfältigen Selbstaussagen des christlichen Glaubens, einen formal-funktionalen Begriff der Religion zu entwickeln, der die Religionshaltigkeit von Phänomenen, Praktiken und Diskursen in der Kultur der Gegenwart auch dann verständlich macht, wenn sie sich nicht im Modus einer bestimmten, biblisch-dogmatisch normativ gesetzten Auslegung der christlichen Glaubensgehalte, somit der »positiven Religion« des Christentums darstellen. Dann erst wird die Praktische Theologie religions- und kulturhermeneutisch wahrnehmungsoffen und deutungsfähig. Sie kann die Präsenz religiöser Motivlagen und Ausdrucksformen auch außerhalb der theologischen und kirchlichen Kommunikationszusammenhänge erkennen. Sie macht die längst nicht mehr haltbare Unterscheidung einer Innen- von einer Außenperspektive auf die christliche Religion durchlässig. Sie kann so schließlich sogar im Blick auf die kirchlichen Handlungsvollzüge zeigen, ob und wie Menschen auch außerhalb der Kirche sich in eine christlich-religiöse Sicht auf Welt und Leben kommunikativ einbeziehen lassen.

*4. Einer empirisch fundierten und religionshermeneutisch operierenden Praktischen Theologie legt es sich nahe, im Anschluss an Niklas Luhmann das gesellschaftliche Bezugsproblem der Religion in der Erfahrung von Kontingenz, in der Konfrontation mit dem Unverfügbaren und der Beobachtung von Unbeobachtbarem zu sehen. Mit diesem gesellschaftlichen Bezugsproblem der Religion können die Menschen auch auf nichtreligiöse Weise umgehen. Von nicht-religiöser Lebensführung machen zahlreiche Zeitgenossen Gebrauch. Ein kulturell dominanter Umgang mit dem Bezugsproblem der Religion ist die Praxis seiner Vernachlässigung, Verkennung und Leug-*

*nung. Religiös ist jedoch eine solche Praxis des Sich-Verhaltens zum Unverfügbaren zu nennen, bei der dieses in seiner Unbedingtheit Anerkennung findet. Zum religiösen Verhalten gehört insofern immer die Fähigkeit, das Bedingte vom Unbedingten zu unterscheiden. Im Lichte des formal-funktionalen Religionsbegriffs ist Religion dennoch kein Personenmerkmal, sondern ein kommunikativer Tatbestand. Sie zeigt sich dort, wo religiöse Probleme auch religiös und d. h. im Ausgriff auf eine transzendente Größe verstanden, somit kommunikativ aufgenommen oder auch abgewiesen werden.*

In der mit Ingolf U. Dalferth gemeinsam verfassten »Einleitung«<sup>6</sup> in den Band zur »Hermeneutik der Religion« weicht Stoellger von seiner steilen, einen allgemeinen Religionsbegriff negierenden Behauptung ab. Er sucht jetzt doch, zusammen mit Dalferth, nach einem Allgemeinbegriff der Religion. Er fragt nach dem, was religiöse Lebensorientierungen von nichtreligiösen unterscheidbar macht. Des Näheren rekurrieren die beiden auch auf Luhmann und dessen Allgemeinbegriff der Religion, wonach Religion die symbolische Verarbeitung der Erfahrungen des Unverfügbaren betreibe. Jede Gesellschaft bilde einen religiösen Kommunikationscode aus, dessen Leistung es sei, zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem, Vertrautem und Unvertrautem, unterscheiden zu können. Religiöse Kommunikation liege immer dann in der Gesellschaft vor, wenn diese Unterscheidung von Verfügbarem und Unverfügbarem, Vertrautem und Unvertrauten, im Vertrauten und Verfügbaren selbst vollzogen, also kommunikativ in die Gesellschaft eingeführt und bearbeitet werde. Auf dem Wege der Codierung, Symbolisierung und Ritualisierung religiöser Erfahrung baue die Gesellschaft eine Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren und Unvertrauten auf.

Auch Stoellger und Dalferth brauchen letztlich den von ihnen zunächst abgelehnten formal-funktionalen Begriff der Religion, um die Religion am Ort von Kultur und Gesellschaft wahrnehmen und transzendenzbezogene, auf Sinnbestimmungen des Unbestimmbaren ausgehende Äußerungen als religiöse deuten, sie damit theologisch anschlussfähig machen zu können. Ein formal-funktionaler Begriff der Religion öffnet einen diskursiven Raum, in dem sich menschliche Lebensäußerungen als religiöse zur Sprache bringen lassen, selbst dann, wenn sie von sich aus gar nicht als religiöse verstanden werden wollen.

Vielfältige hybride Formationen religiöser Symbol- und Ritualbildungen werden auf diese Weise kulturell sichtbar, säkularreligiöse Äquivalente der kirchlichen Lebensrituale ebenso wie die Phänomene medienreligiöser Netzwerkbildung und die unterschiedlichen Formen und Assoziationen einer Patchwork-Religion. Vor allem jedoch, es wird jede auf eine transzendente Sinn Ganz-

---

<sup>6</sup> I. U. Dalferth/P. Stoellger, Einleitung: Religion zwischen Selbstverständlichkeit, Unselbstverständlichkeit und Unverständlichkeit, in: *Dies.*, a. a. O., 1–20.

heit ausgreifende Lebensdeutung am Leitfaden dieses formal-funktionalen Religionsbegriffs als religiöse Sinndeutung explizierbar.<sup>7</sup>

*5. Der formal-funktionale Begriff der Religion bestimmt Religion als eine kommunikative Deutungspraxis, die das endliche menschliche Leben ins Licht eines unendlichen, ganzheitlichen und notwendigen Sinnzusammenhanges rückt. Als im Unbedingtheithorizont sich bewegende Lebenssinndeutungspraxis findet religiöse Kommunikation überall dort statt, wo Menschen sich zu der Frage danach äußern, was ihrem Leben einen Sinn gibt. Religion ist die symbolische Kommunikation letztinstanzlicher Lebenssinndeutung.*

Der an Luhmanns Religionstheorie sich anschließende Soziologe Armin Nassehi<sup>8</sup> urteilt in der Auswertung qualitativer Interviews, die im Rahmen des »Bertelsmann Religionsmonitors« durchgeführt wurden, über die religiöse Lage in nachmodernen, »postbürgerlichen« Gesellschaften (knapp zusammengefasst) so: Die religiöse Sinnform scheint nach wie vor nicht nur notwendig, sondern in der gesellschaftlichen Kommunikation auch allgegenwärtig zu sein. Die Religion kehrt nicht nur wieder. Sie war nie verschwunden. Sie kann auch gar nicht verschwinden, weil gesellschaftliche Kommunikation ohne den Rekurs auf Ganzheit nicht auskommt, weil letztendlich Einzelnes nur Sinn macht, wenn dem Ganzen ein Sinn unterstellt werden kann. Wir können das Ganze der Welt und ebenso das Ganze des eigenen Lebens nicht erkennen und müssen doch davon reden, wenn wir auf den Sinn unseres Lebens zu sprechen kommen. Warum sind dann der Wahrheitsanspruch der christlichen Glaubenslehre und der in ihr erschlossenen Lebenssinndeutung so sehr an deren persönliche Aneignung und die Bildung einer eigenen Überzeugung gebunden?

Nassehis Antwort ist: Weil es neben der christlichen Lebensdeutung so viele weitere gibt, weil nicht mehr nur die Religionsgemeinschaften und Kirchen, sondern die Massenmedien religiöse Sinn- und Sprachformen gesellschaftlich präsent halten, weil die Gesellschaft überhaupt so ungeheuer komplex und unübersichtlich geworden ist, gerade mit ihren aufs Lebensganze ausgreifenden, somit potenziell religiösen Sinnmotiven und Sinnversprechen. Deshalb kommt es zur Pluralisierung, Individualisierung und Kulturalisierung des Religiösen, zu erheblichen Transformationen in der Codierung und Symbolisierung des Unbeobachtbaren und somit dann auch in der Konstruktion von ganzheitlichen Sinnzusammenhängen.

<sup>7</sup> Vgl. B. Weyel/W. Grüb (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006.

<sup>8</sup> Vgl. A. Nassehi, Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 169–204.

Dennoch, die Menschen sind durchaus bereit und in der Lage, wenn sie auf Religion, und eben dies in Gestalt der Frage nach Gott, Sinn und Glück, Leben und Tod angesprochen werden, auch religiös zu antworten. Aber, und das ist für Nassehi das »Postbürgerliche« daran: Sie tun dies so, dass sie nicht mehr auf ein Allgemeines und Objektives, eine normativ gültige Religionslehre Bezug nehmen, um davon ihren individuellen Glauben oder Nicht-Glauben abzuheben und in Zustimmung oder Kritik zu profilieren. Die Kirche und das, was dort gepredigt und gelehrt wird, spielen bei der lebensweltlichen Religionsproduktivität eine vergleichsweise geringe Rolle. Die Glaubensinhalte, die von der Kirche vertreten werden, stellen – sofern überhaupt bekannt – allenfalls ein frei kombinierbares Symbol-Material dar. Sie liefern Sprache und Vorstellungen in deren Anverwandlung sich die Menschen souverän zu den im Leben aufbrechenden Sinnfragen verhalten. Dieses ihr Verhalten ist insofern ein religiöses zu nennen, da mit ihm ja der Anspruch verbunden ist, die eigenen Beobachtungen des Unbeobachtbaren, die persönlichen Sinndeutungen, die subjektiven Gottes- und Jenseitsvorstellungen auszudrücken. Ob dabei Übereinstimmungen mit dem gegeben sind, was die »verfasste Religion« bzw. die kirchlich verfasste Glaubensgemeinschaft lehrt, interessiert die Menschen zumeist nicht sonderlich.

Sofern die Kirche das Sinndeutungspotenzial der christlichen Glaubenslehre in die lebenspraktischen Selbstdeutungsinteressen der Menschen zu vermitteln vermag, sie die christliche Glaubenslehre in ihrer Lebenssinn erschließenden Kraft entfalten kann, dürfte sie, so gesehen, auch Gehör finden. Zu bemerken ist aber auch, dass die Menschen selbstbewusst unterschiedliche Vorstellungen und Fragmente aus den unterschiedlichen religiösen Symbolkulturen aufnehmen und zu kombinieren versuchen. Sie können ihre religiösen, d. h. auf transzendente Ganzheit ausgreifenden Sinnkonstrukte zudem mit Elementen säkularer, sogar atheistischer Weltanschauungen verbinden.

Konsistenzanforderungen, denen die theologische Dogmatik meint entsprechen zu müssen, werden in der »postbürgerlichen« Lebenswelt nicht mehr empfunden. Was in religiöser Kommunikation, Nassehis qualitativer empirischer Untersuchung folgend, allein Gewicht hat, ist dies, dass die religiöse Äußerung als *authentische* anerkannt sein will: »Ich glaube das so.« »Ich sehe das so.« »Das ist meine Überzeugung.« Oder auch bei den in der Bertelsmann-Studie identifizierten sog. Hochreligiösen: »Ich habe das so erfahren.« »Ich habe das erlebt.«

Religiöse Äußerungen arbeiten sich demnach nicht mehr, wie das in Zeiten der klassischen Moderne der Fall war, an allgemeinen Wahrheitsansprüchen oder den Paradoxien theologischer Denkfiguren ab. Sie messen sich ebenso wenig an der Autorität der Kirche und ihrer Verkündigung. Stattdessen wird auf die authentische Selbstpräsentation der eigenen Individualität, der eigenen religiösen Erfahrung oder Meinung der entscheidende Wert gelegt. Die eigene Person und ihre authentische Selbstmanifestation ist das Argument für die Wahrheit der religiösen Äußerung.



Das gilt nach Nassehi sogar für die sog. Hochreligiösen. Gerade sie äußern sich oft kritisch zur Kirche, ihrer Verkündigung und ihrer Theologie. Sie bemängeln, dass sie die Trinitätslehre nicht verstehen, dass sie die Predigten nicht ansprechen usw. Dagegen setzen sie ihre persönliche Gottesbegegnung und die Wende, die ihr Leben durch diese erfahren hat. Dabei kann es durchaus die Bibellektüre sein, auf die sie ihre Bekehrung zurückführen. Dennoch lebt auch ihre Präsentation der religiösen Erfahrung von der Berufung auf die eigene Person, die eigene Erfahrung und Überzeugung. Auch von den Hochreligiösen werden völlig inkommensurable religiöse Vorstellungen aufgenommen und miteinander verbunden. Nassehi nennt das die Kulturalisierung der Religion, die zu ihrer Subjektivierung hinzukomme.

*6. Die religionshermeneutisch verfahrenende Praktische Theologie befähigt zur religiösen Interpretation auch der sog. säkularen Kultur. Sie wird zu einer praktischen Kulturtheologie. Das heißt aber keineswegs, dass sie die Kirche aus dem Blick verliert. Im Gegenteil. Sie zeigt der Kirche, wie sie sich mit ihrer Praxis auf die veränderte Kultur des Religiösen in der Gesellschaft einzustellen hat. Die Kirche behält nicht nur die Aufgabe, die im christlichen Glauben erschlossene Lebenssinndeutung zu kommunizieren, die Chancen ihrer kommunikativen Kompetenz werden vielmehr erheblich gesteigert. Die kirchliche Praxis in Verkündigung, Bildung und Seelsorge erkennt schließlich die Aufgabe, diejenigen Lesarten der christlichen Glaubensüberlieferungen zu entwickeln, die sich auf ihren heute religiös anschlussfähigen Deutungssinn hin ausführen lassen. So beteiligt sich dann eine zur Kulturtheologie erweiterte, gleichwohl der Orientierung kirchlichen Handelns dienende Praktische Theologie daran, die biblisch-dogmatischen Glaubenslehren in eine Sprache zu übersetzen, die die christliche Lebenssinndeutung den Zeitgenossen neu verständlich macht, so dass sie sich in Zustimmung bzw. Ablehnung wieder dazu verhalten können.*

Dass wir ein Einzelnes nur im Vorgriff auf ein Allgemeines verstehen können, das Allgemeine nur vom Besonderen her konkret wird, besagt schon der hermeneutische Zirkel, wie ihn etwa Rudolf Bultmann mit religionsthematischem Bezug beschrieben hat. Nur mit einem Vorverständnis von der Sache, um die es in einem Text geht, so Bultmann, werden wir den Text und das, was er zu dieser Sache zu sagen hat, verstehen. Nur wenn ich, fährt Bultmann in seinem Aufsatz zum »Problem der Hermeneutik«<sup>9</sup>, bezogen auf die Auslegung religiöser Texte fort, ein Vorverständnis von Gott, zumindest in Gestalt der Frage nach ihm, in die Auslegung der biblischen Texte eintrage, werde ich ihre Rede von Gott und seinem Handeln verstehen können.

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik (1950), in: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, 2. Bd., 4. Aufl., Tübingen 1965, 211-235.

Wie stellt sich heute das Vorverständnis von Gott, zumindest in Gestalt der Frage nach ihm, dar? Wenn die Frage nach Gott, wie schon Bultmann meint, in der Frage nach Sinn und Glück da ist, wie kann dann im Lichte solcher Fragen das Wort ›Gott‹ auch heute verständlich werden? Die letztlich auf die kirchliche Praxis der Kommunikation des Evangeliums ausgerichtete Praktische Theologie will mit ihrem empirisch religionshermeneutischen Vorgehen immer auch Licht in das religiöse Vor- bzw. eben richtige Selbstverständnis der Menschen bringen. Gerade deshalb geht es ihr dann aber auch um die empirische Wahrnehmung und religionshermeneutische Erschließung der Transformationen des Religiösen in der Kultur der Gesellschaft. Sie geht den hybriden Neubildungen des Religiösen ebenso nach wie der weithin unausdrücklichen Präsenz der religiösen Dimension in den lebenspraktisch mit unbedingtem Anspruch sich anmeldenden Lebenssinnfragen. Sie macht die religiöse Sinnkommunikation in populären Hollywoodfilmen, in der Popmusik und Fankultur, nicht zuletzt in den Online-Netzwerken der neuen Medien sichtbar. Indem sie mit ihren qualitativ-empirischen Untersuchungen die Menschen in ihrer Lebenswelt zu Wort kommen lässt, gibt sie vor allem aber Einblick in die religionsproduktiven Selbstdeutungen der Zeitgenossen.

Angesichts der Entgrenzung der Religion ins kulturell fluid gewordene Religiöse ist die Fähigkeit zur religiösen Interpretation der lebensweltlichen Sinnkommunikation zur entscheidenden Herausforderung einer praktisch-theologischen Religionsempirie bzw. einer empirisch fundierten praktisch-theologischen Religionshermeneutik geworden. Sie hat religiöse Lesarten kultureller Phänomene und Praktiken herauszuarbeiten. Dabei geht es grundsätzlich nicht darum, kulturelle Phänomene und Praktiken religiös zu vereinnahmen. Ziel ist es vielmehr, herauszufinden, ob alltagsweltliche Kommunikationen, auch solche, in denen sich die beteiligten Menschen selbst nicht religiös verstehen, für diese doch eine religiösen Ganzheitssinn konstituierende Funktion erfüllen.

Praktische Theologie geht mit ihrer empirischen Religionsforschung der Frage nach, ob sich mediale Symbolformen oder lebensweltliche Äußerungen von Menschen deshalb religiös deuten lassen, weil genau diese religiöse Deutung auch funktioniert, sie kommunikativ anschlussfähig erscheint und sich in ihrem Sinn auf evidente Weise erschließt. Sofern Menschen an religiöse Deutungsangebote kommunikativ anschließen, sie ihnen somit als religiöse Deutungsangebote verständlich werden, was auch im Modus ihrer Zurückweisung der Fall sein kann, kann gesagt werden, dass diese religiös funktionieren.

Die entscheidende Frage, die sich an die religiöse Kommunikation in der Kirche heute richtet, ist insofern ebenfalls religionshermeneutischer Natur. Es ist die Frage danach, ob die Menschen kommunikativ an die Deutungsangebote der kirchlichen Verkündigung anschließen können, ob sie diese in ihrem auf das Ganze gehenden Sinnerschließungsgehalt und damit in ihrer Lebenssinn generierenden Kraft verstehen und deshalb in ihnen die Bereitschaft erwächst,

sie für sich selbst zu übernehmen oder eben auch zurückzuweisen. Deshalb muss die Praktische Theologie zuletzt immer auch dieses kirchliche Interesse verfolgen und dazu befähigen, den Lebenssinn schaffenden Deutungsgehalt des christlichen Glaubens so zu erschließen, dass dieser in den Horizont seiner je individuellen Aneignungstauglichkeit gerückt wird. Dazu gehört es, die Deutungssprache des christlichen Glaubens fortzubilden und in die der eigenen Gegenwart verständlichen Sprachen übersetzen zu können.

*7. Angesicht der offenen Grenzen der kirchlich verfassten Glaubensgemeinschaft, der Individualisierung und Kulturalisierung der christlichen Religion und zuletzt des fluid gewordenen Religiösen, kann die zur Kulturtheologie erweiterte Praktische Theologie die potenziell religionshaltigen Phänomene, Praktiken und Kommunikationen in Kultur und Gesellschaft nur im Modus ihrer empirisch gesättigten, religionshermeneutischen Erschließung erfassen und der auf die kirchliche Kommunikationspraxis zielenden Praxisreflexion zugänglich machen. Auf der Basis ihrer religionsempirischen Forschung betreibt die Praktische Theologie eine auf unbedingte Sinngehalte ausgreifende Deutung der Deutung medialer oder lebensweltlicher Erfahrung. Als theologische Religionskulturhermeneutik zielt sie dabei auf die Steigerung der Anschlussfähigkeit kirchlicher Kommunikation an die lebensweltliche Sinnkommunikation, an die hybriden Formen religionskultureller Neubildungen wie auch ans fluid gewordene Kulturell-Religiöse.*

Die Praktische Theologie, die sich im kirchlichen Interesse um eine empirisch fundierte und hermeneutisch bewusste Erschließung der Religion und ihrer Transformationen in den Kulturpraxen der Gesellschaft bemüht, kann zu ihrem Gegenstand, der Religion in der Kultur der Gegenwart, selbstverständlich kein exklusives Verhältnis beanspruchen. Die Praktische Theologie ist heute eine Stimme unter anderen im Konzert der Religionsdeutungen. Im wissenschaftlichen wie im gesellschaftsöffentlichen Diskurs der Religionsdeutungen muss die Praktische Theologie ihre empirisch fundierte Religionskulturhermeneutik mit der historisch-hermeneutischen Deutungskraft der biblisch-exegetischen, christentumshistorischen, religionssystematischen Disziplinen verbinden, ohne den Blick für die ihr spezifische Aufgabe, die Erkundung der religiösen Sinnbedürfnisse in der Gesellschaft und die Erschließung der Kommunikabilität des je gegenwärtigen Sinnpotenzials der christlichen Glaubenslehre aus den Augen zu verlieren.

Die Entgrenzung des »Positiven« im Christentum ins Fluid-Religiöse, zudem die gesellschaftliche Marginalisierung der Kirchen (in Ostdeutschland weit vorgeschritten), verstärken die an die Praktische Theologie gestellten, mit empirischer Fundierung anzugehenden, religionshermeneutischen Anforderungen. Sie muss ihren vormals kirchlich begrenzten Praxisbezug kulturpraktisch erweitern. Erweitert sich die auf die kirchliche Praxis bezogene Praktische Theologie zu einer die religiöse Dimension der Kultur ebenso in den Blick nehmenden

Kulturtheologie, dann muss die Religionshermeneutik zur *Religionskulturhermeneutik* werden. Es geht ihr dann um die empirische Erkundung und hermeneutische Erschließung auch der religiösen Dimension in der sog. säkularen Kultur, in Film und Literatur, Popmusik und bildender Kunst, Sport und Sexualität usw. Immer freilich ist sie sich dabei bewusst, dass zum einen deren Religionshaltigkeit selbst eine Frage ihrer Deutung ist und sie zum anderen eben diese Deutung im Lichte des kirchlich-christlichen Deutungswissens und damit letztlich auch wieder um der Orientierung der kirchlichen Kommunikationspraxis willen vornimmt.

*8. Die Praktische Theologie muss auch ihre biblische Hermeneutik auf Religionshermeneutik umstellen. Sie muss die biblischen Texte als Ausdruck, Codierung und Symbolisierung religiöser Erfahrung lesen und sie in ihrem religiös sinnstiftenden Deutungsgehalt zu deuten versuchen.*

Religionshermeneutisch muss die biblische Hermeneutik verfahren, sofern sie praktisch-theologisch und damit eben für die religions- und kulturhermeneutisch orientierte kirchliche Kommunikationspraxis in Predigt, Unterricht und Seelsorge brauchbar sein will. Die in die religiöse Kommunikationspraxis eingehende, damit praktisch-theologische Auslegung biblischer Texte muss zeigen können, dass diese von Ereignissen und Widerfahrnissen Zeugnis geben, die durch sie selbst als religiöse Erfahrung, als Erfahrungen der Selbsttranszendierung, als Gottesbegegnungen gedeutet worden sind. Im Weiteren kann dann die Fragerichtung auch umgekehrt werden. Dann ist es nicht mehr der formal-funktionale Allgemeinbegriff der Religion, an dessen Leitfaden die biblischen Texte als exemplarische Dokumente religiöser Erschließungserfahrungen verstanden werden. Im Ausgang von spezifischen Konturen des christlichen Gottesgedankens kann vielmehr bedacht werden, dass im christlichen Verständnis allein der Glaube, als bedingungsloses Gottvertrauen verstanden, das Gott gegenüber menschlich angemessene Verhalten ist.

Unsere religionskulturelle Situation ist allerdings eben die, dass solche theologisch steilen Umkehrungen die alltagsweltliche Plausibilisierung des Gottesgedankens und dessen Implikationen für die menschliche Lebenssinndeutung zur Voraussetzung haben. Erst muss die Frage beantwortet sein, was uns Menschen überhaupt dazu veranlassen kann, einen Gott zu denken, bzw. bestimmte Erfahrungen als Gotteserfahrungen zu deuten, bevor auf die Motivation gerechnet werden kann, sich über die christologisch bestimmte Eigenart des christlichen Gottesgedankens – im Medium der Auslegung biblischer Texte – Gedanken zu machen.

*9. Die Praktische Theologie ist in ihrer intradisziplinären Kooperation darauf angewiesen, dass auch die Disziplinen der Christentums-, Kirchen- und Theologiegeschichte sowie die Dogmatik und Ethik auf religionshermeneutische Fragestellungen*

*eingehen. Nur wenn die tradierten Gehalte des christlichen Glaubens in ihrem religiös sinnstiftenden Charakter so erschlossen werden, dass sich subjektive Evidenzen einstellen, kann in der modernen Kultur religiöse Traditionsvermittlung noch gelingen.*

Darin liegt der praktische Zweck der Kirchen- und Christentumsgeschichte, dass sie die religiöse Kommunikationspraxis innerhalb und außerhalb der Kirche an den geschichtlichen Reichtum der christlichen Symbol- und Ritualkultur anschlussfähig macht. Die Hermeneutik der biblischen und kirchlichen Überlieferungen befähigt nach wie vor zu einer religiösen Deutungskompetenz, die zur Deutung je eigener Lebenserfahrung im Horizont des christlichen Deutungswissens befähigt. Religiöse Deutungsvollzüge haben heute ihr Charakteristikum jedoch eben darin, dass sie sich zugleich in einem relativ autonomen Verhältnis den christlichen Überlieferungen gegenüber bewegen. Auch religiöse Bildungsprozesse verlaufen nicht mehr im Schema der Vermittlung vorgegebener Traditionsbestände, sondern nach Maßgabe der Bereitschaft der Individuen, diese in den Vollzügen ihrer religiösen Selbstbildung zu integrieren – nach Maßgabe einer selektiven und von je gegenwärtigen Sinnbedürfnissen gesteuerten Wahrnehmung. Die Bereitschaft zur Aneignung tradierter christlicher Gehalte entwickelt sich nunmehr am ehesten dann, wenn die Tradition religionshermeneutisch aufgeschlossen und d. h. auf ihr religiös sinnstiftendes Potenzial durchsichtig wird.

*10. Eine Praktische Theologie, die sich an empirischer (Religions-)Forschung beteiligt, befähigt dazu, die in der alltäglichen Lebenswelt der Menschen wie dann auch in der populären Medienkultur eingelagerten Sinnmotive und Sinnversprechen in ihrem oft verborgenen religiösen Gehalt zu deuten. Ihren religions- und kirchenpraktischen Zweck erfüllt sie im Wesentlichen genau damit, dass sie die religiösen Bedürfnisse, Einstellungen und Erwartungen der Zeitgenossen erkennt und zeigt, wie deren Bearbeitung an die christlich-religiöse Kommunikation in der Kirche und die von ihr mitverantworteten religiösen Bildungsprozesse anschlussfähig zu machen wäre.*

Die empirisch fundierte Religionskulturhermeneutik wird zur zentralen Aufgabe der Praktischen Theologie im engeren Sinn (die ganze Theologie ist letztlich ja praktische Theologie). Am Leitfaden eines allgemeinen, formal-funktionalen Begriffs der Religion erforscht sie mit Methoden der empirischen Sozialforschung das Vorkommen religiöser Motive, Symbole und Rituale in der alltäglichen Lebenswelt sowie den verschiedenen Bereichen der Gegenwartskultur, in den Medien, in Kunst und Politik, Popmusik und Kino, Recht und Bildung. In praktischer Absicht zielt sie auf die kirchliche Anschlussfähigkeit des gegenwärtigen, in sich vieldeutigen und oft in seinem religiösen Gehalt nicht unmittelbar zu erkennenden religiösen Ausdrucksverhaltens. Insofern geht es ihr letztlich immer auch um die Weiterentwicklung und religiöse Wirksamkeit der

überlieferten Symbolkultur des Christentums und damit um die Förderung der kirchlichen Glaubenskommunikation.

Was die empirisch fundierte Religionskulturhermeneutik zu einer praktisch-theologischen macht, ist insofern durchweg das Interesse an der förderlichen Ausübung des kirchlichen Christentums. Nur wenn in der Arbeit Praktischer Theologie zum besseren Verständnis kommt, was die Menschen in den verschiedenen Belangen ihres Lebens unbedingt angeht, wird sie auch dazu verhelfen, in den elementaren Vollzügen kirchlicher Praxis, in Predigt, Unterricht und Seelsorge, den christlichen Glauben so zur Sprache bringen zu können, dass seine religiös sinnstiftende und das Leben umfassend orientierende Kraft sich mitteilt.