

in: Christian Grethlein/Helmut Schwier (Hg.): Praktische Theologie.
Eine Theorie- und Problemgeschichte (= APrTh, Bd. 33), Leipzig
2007

WILFRIED ENGEMANN

KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS ALS
INTERDISZIPLINÄRES PROJEKT.
PRAKTISCHE THEOLOGIE IM DIALOG MIT
AUßERTHEOLOGISCHEN WISSENSCHAFTEN

VORBEMERKUNG

Dieser Beitrag unternimmt den Versuch, die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie mit der Beschreibung ihres interdisziplinären Charakters zu verbinden. Für dieses zweifache Anliegen ist die Erörterung des Gegenstandsbezugs der Praktischen Theologie, durch den sie sich von anderen Wissenschaften unterscheidet und zugleich für den Dialog mit ihnen disponiert ist, von besonderer Bedeutung.

Gegenstand der Praktischen Theologie ist der Prozess der Kommunikation des Evangeliums. Weil nur von dorthier der eigentliche Bedarf an Reflexionsperspektiven deutlich gemacht und die Relevanz interdisziplinärer Dialoge konkretisiert werden kann, wird – nach einigen Notizen zur Präsenz humanwissenschaftlicher Theorien im Alltag eines Pfarrers (Abschnitt 1) – die These von der Kommunikation des Evangeliums als Gegenstand der Praktischen Theologie entfaltet (Abschnitt 2). Darauf aufbauend werden (Abschnitt 3) diejenigen Elemente, die den Gegenstandsbezug der Praktischen Theologie konstituieren, im Kontext außertheologischer Wissenschaften in den Blick genommen. Dabei wird die These entwickelt, dass »Interdisziplinarität« mit dem Gegenstandsbezug der Praktischen Theologie untrennbar verbunden ist.

Des Weiteren (Abschnitt 4) ist die Frage aufzuwerfen, auf welche Weise sich die Praktische Theologie mit außertheologischen Wissenschaften ins Benehmen setzen kann. Wissenschaften liefern ja nicht einfach Fertigprodukte, die nach Belieben in anderen Kontexten zu verwenden wären. Das Wissen, zu dem sie vordringen, hat in der Regel die Form neuer Problemstellungen, deren fachinterne Pointe man verstanden haben muss, um sich am fachübergreifenden Dialog beteiligen zu können. Schließlich (Abschnitt 5) ist zu klären, inwieweit sich die Dialogpartner der Praktischen Theologie kategorisieren lassen, welche Fächergruppen oder fächerverbindenden Merkmale eigentlich gemeint sind, wenn – scheinbar selbstverständlich – vom Dialog der Praktischen Theologie mit den Geistes-, Human-, Sozial-, Erfahrungs- oder Handlungswissenschaften die Rede ist.

1. FACETTEN PASTORALER KOMPETENZ. EIN TAGESPROTOKOLL

Es ist Freitagmorgen 9 Uhr. Ein Pfarrer trifft sich mit seinen Mitarbeitern zur Dienstbesprechung. Die Stimmung ist aus verschiedenen Gründen gedrückt. Der Küster wurde vor drei Wochen entlassen. In dieser Besprechung ist zum ersten Mal die Küsterin der Nachbargemeinde anwesend, die von dieser Woche an für zwei Gemeinden zuständig sein wird. Sie wurde von den übrigen Mitarbeitern kühl begrüßt. Der Kantor schaut sie nicht einmal an, da er verärgert darüber ist, mit dem alten Küster einen exzellenten Podest-Bauer für seine Chorkonzerte verloren zu haben. Der Pfarrer eröffnet die Beratungen damit, dass er die neue Mitarbeiterin freundlich willkommen heißt und dann – zur Überraschung aller – die greifbaren Enttäuschungen und Frustrationen offen anspricht. Er ist im Rahmen seiner Seelsorgeausbildung gruppendynamisch geschult worden und weiß, dass der Erfolg der gemeinsamen Arbeit in hohem Maße von einer gelingenden Beziehungsebene zwischen den Mitarbeitern abhängt.

Um 11 Uhr erwartet er einen 62-jährigen Mann, dessen Frau mit 59 Jahren einem Herzinfarkt erlegen ist. Der Witwer kommt mit seinen beiden Töchtern zum Beerdigungsgespräch, in dessen Verlauf sich bald abzeichnet, dass angesichts des Todes der Mutter bzw. der Ehefrau um die Wahrheit über die Familienverhältnisse gerungen wird. Frontstellungen zwischen den Familienangehörigen werden deutlich, die es im Moment nicht möglich machen, zu den Formalia des Ablaufs eines Beerdigungsgottesdienstes überzugehen. Der Pfarrer bietet ein weiteres Gespräch in zwei Tagen an und lässt sich bewusst darauf ein, eine Zeitlang gewissermaßen Teil des familialen Systems zu werden, um die Hinterbliebenen darin zu unterstützen, ihre Beziehungen untereinander neu bzw. überhaupt zu definieren und einen angemessenen Ort in ihrer Familie zu finden. Ohne die ihm nach dem Theologiestudium eröffnete Möglichkeit, sich an einem Graduiertenkolleg zum Thema »Das »System« als Kategorie der Gemeindegarbeit« und entsprechenden Übungen am Predigerseminar beteiligt zu haben, wäre ihm sowohl diese Art der Betrachtung des Problems als auch des Umgangs mit den Trauernden versagt geblieben.

Um 14 Uhr hat er in der letzten Schulstunde einer 12. Klasse Religionsunterricht zu geben. In 5 Unterrichtsstunden wird der Zusammenhang von »Freiheit und Verantwortung« in der gegenwärtigen Lebenswelt der Schüler thematisiert, die sich als Dialogpartner Jesus, Paulus, Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King gewählt haben. In den Gesprächen mit den Schülern fällt dem Pfarrer auf, wie leidenschaftlich die Schüler einerseits die Freiheitsideen ihrer Helden diskutieren, andererseits aber ihren eigenen »Freiheitserfahrungen« (etwa im Blick auf die persönliche Lebensgestaltung) eigentlich gleichgültig gegenüberstehen. Es hat den Anschein, als sei die »Freiheit wovon auch immer« – bezogen auf die eigene Existenz – das langweiligste Thema im ganzen Schuljahr. In einer Zeit, wo alles erlaubt ist und das Anrennen des Selbst gegen gesellschaftliche und religiöse Verbote ausbleibt, ist es »sogar« bei Schülern zur Ermüdung von unbedingter Freiheit gekommen. Da ist es nicht leicht, das Evangelium als Botschaft von der Freiheit zu kommunizieren, geschweige denn, christliche Freiheit als kulturelles Gut plausibel zu machen. Glücklicherweise ist der Pfarrer, den wir einen Tag lang begleiten, mit den wichtigsten kultursoziologischen Gesellschaftsdiagnosen vertraut. Er betrachtet es als Voraussetzung der Zeitgenossenschaft, die er seiner Gemeinde schuldet, sich mit den einschlägigen Theorien zur Verfasstheit der Gesellschaft auseinanderzusetzen. In diesem Fall führt das u.a. dazu, dass er im Unterricht – statt der Freiheit – zunächst die Erschöpfung von der unbedingten Freiheit thematisiert und das Evangelium später als Botschaft von einer bedingten Freiheit ins Blickfeld rückt.

Um 16 Uhr steht ein Hausbesuch auf dem Programm. Eine der früheren »Pfarrfrauen« der Gemeinde – inzwischen verwitwet – wird 85 Jahre alt. Sie hat für das Wochenende einen großen Empfang geplant, begeht aber ihren eigentlichen Geburtstag allein. Es ist wie immer, wenn er sie besucht: Er kommt kaum dazu, selbst irgendetwas zu sagen, während Frau N. von den großen Taten ihres Mannes erzählt, davon, dass es die Gemeinde gar nicht mehr gäbe, wenn er nicht gewesen wäre, dass die Gemeinde ihm noch immer nachtrauere und wie sehr sie ihn – den neuen Pfarrer – dafür schätze, dass er ihren großartigen Mann nicht kopiere. Schließlich holt sie die Gästeliste für den Empfang am Wochenende hervor, auf der fast alle Honoratioren des Ortes stehen, Menschen, zu denen sie »im wirklichen Leben« keinerlei Kontakt hat. Der Grad an Realitätsleugnung, an Verkenntung ihrer tatsächlichen Lebenssituation ist eklatant. Konfrontierende Hinweise auf die nackte Realität bewirken – dies gehört zum tiefenpsychologischen Einmaleins des Pfarrers – keine Einsicht, sondern eine Verstärkung der Abwehr der Wirklichkeit. Dieses Mal gelingt es ihm immerhin, ihr erstmals eine Zusage für das Pfarrsenioren und -seniorinnen-Treffen des Kirchenkreises abzugewinnen, wo sie für ein paar Stunden mit einem Ausschnitt ihrer wirklichen Wirklichkeit zu tun bekommt. Vielleicht ergeben sich von dort aus ein paar neue Brücken in ihre reale Welt.

Um 19 Uhr trifft sich der liturgische Ausschuss der Gemeinde, um den Erntedankgottesdienst vorzubereiten: Alle Bäcker der Stadt sollen in ihrer weißen Arbeitskleidung und ihren hohen Bäckermützen in die Kirche einziehen, Körbe voller Gaben auf den Stufen zum Chorraum ablegen und schließlich den Altartisch für die Abendmahlsfeier eindecken. Der von der Vorbereitungsgruppe vorgelegte Entwurf für den Familiengottesdienst sieht ferner vor, dass ein bekannter Darsteller des städtischen Variété-Theaters – »Er ist sogar in der Kirche und würde es machen!« – in die liturgischen Stücke nach Art von Programmnummern einführt und sie der Gemeinde dadurch auf neue Weise nahe bringt. Es soll dieses Mal ein richtiger »Erlebnissgottesdienst« werden. Nach einem intensiven Gespräch über persönliche Erwartungen an eine Abendmahlsfeier, über Erfahrungen mit gelungenen liturgischen Inszenierungen, die die Partizipation an der sakramentalen Feier tatsächlich vertieft haben – und über die Angst, im Blick auf den Unterhaltungswert eines Gottesdienstes anderen Angeboten zu unterliegen –, gibt es eine Einigung. Man verständigt sich auf eine tatsächlich mit der Bäckerzunft inszenierte besondere Ausgestaltung der Mahlfeier, durch die der Gottesdienst zu einem großen Fest des Dankes werden soll. Es traf sich gut, dass sich der Pfarrer über die Ambivalenzen der Erlebnisorientierung im Klaren war und die liturgische Rezeption der Theaterwissenschaften in den einschlägigen praktisch-theologischen Zeitschriften verfolgt hatte.

Um 21.30 Uhr muss er doch noch einmal an den Schreibtisch. Die Beurteilung der Predigt, die ein Vikar im Rahmen des 2. Examins gehalten hat, ist noch nicht ausformuliert. Morgen muss sie zur Post. Nach einer kritischen Würdigung der Vorarbeiten des Kandidaten nimmt er in einem ausführlichen Absatz auf die sprachlichen Muster der Predigt selbst Bezug: An den zentralen Stellen der Predigt wird ausschließlich behauptet. Die Argumente werden ohne jede Fragestellung eingeführt. Die wenigen theologischen Indikative haben sprachpragmatisch die Funktion von Appellen. Die dabei skizzierten sprachlichen Strukturen – so resümiert er – stünden in einer offenkundigen Spannung zu den kommunikativen Absichten, die der Vikar mit seiner Predigt verbunden hatte. Die Theologie der Predigt – die sich nicht zuletzt durch Sprache realisiere – sei letztlich nicht stimmig.

Angesichts eines solchen »Protokolls« ergibt sich in Bezug auf das Thema dieses Beitrags die Frage, in welchem Sinne man von praktisch-theologischer Kompetenz sprechen kann, wenn ein Pfarrer bei Mitarbeitergespräch

chen von gruppenspezifischen Erfahrungen profitiert, wenn er seine Trauerbegleitung mit dem System einer Familie zu verknüpfen sucht und sich mit seinem systemischen Know-How darauf einlässt, für eine gewisse Zeit »Teil des Systems« zu werden, wenn er die Schwierigkeit, mit Schülern die »Freiheit eines Christenmenschen« zu vergegenwärtigen, auch in dem soziologischen Problem der Erschöpfung von der Freiheit begründet sieht, wenn er bei Hausbesuchen auf tiefenpsychologisches Wissen zurückgreift, wenn er aufgrund seines Einblicks in kultursoziologische Entwicklungen seiner Zeit den Gottesdienst nicht zu einer Unterhaltungsshow werden lässt, und wenn er schließlich auf der Basis einschlägiger Einsichten aus der Linguistik zu dem Urteil kommt, dass eine ihm zur Begutachtung vorgelegte und zuvor gehörte Predigt sprachpragmatisch nicht funktioniert und deshalb auch homiletisch hinter den Erwartungen zurückbleibt. Inwiefern also kann man sagen, dass in dieser zweifellos begrüßenswerten Kompetenz »praktisch-theologisches« Fachwissen zur Geltung kommt? Der nächste Abschnitt soll darauf eine Antwort geben.

2. DER PROZESS DER KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS ALS BASIS DER DEFINITION VON PRAKTISCHER THEOLOGIE

Es ist charakteristisch für Theologen quer durch alle Disziplinen, dass sie mehr als andere Wissenschaftler auch mit Methoden arbeiten, die an und für sich »fachfremd« sind:

Die Bibelwissenschaften z.B. arbeiten mit literaturwissenschaftlichen, neuerdings u.a. auch mit semiotischen Methoden. Ebenso unterscheidet sich die Arbeitsweise eines Kirchengeschichtlers kaum von der eines Profanhistorikers; Literatur und Geschichte beziehen sich auf Gegenstände (Briefe, Erzählungen, Bücher, Konzilien, Ordensgründungen, Personen, Biografien usw.), die je einen bestimmten methodischen Zugang erfordern. Selbst die Systematische Theologie erörtert und entwickelt – z.B. analog zur Philosophie – u.a. Denkmodelle zum gegenwärtigen Verständnis historischer Texte, Ideen und dogmatischer Formeln.

In der Praktischen Theologie ist das ähnlich. Sie entwickelt (1.) Theorien für die Kommunikation des Evangeliums (2.) durch Personen (3.) auf der Basis von Zeichen (4.) in bestimmten Situationen (5.) zur Gestaltung von Kirche (6.) um der Zu- und Aneignung der Freiheit willen.¹ Diese Aspekte einer funktionalen Definition von Praktischer Theologie bezeichnen die Grundelemente eines Prozesses, der sich auf allen Handlungsfeldern von Kirche

¹ Diese Definition verknüpft die grundlegenden Faktoren, die menschliche Kommunikationsprozesse erst konstituieren und beeinflussen (Personen, Zeichen, Situationen) mit dem Gegenstand und der Aufgabe der Praktischen Theologie. Vgl. die Vorüberlegungen dazu bereits in ENGEMANN 2001, 394–404.

und Gemeinde, in allen denkbaren Situationen pastoralen Handelns wiederholt: in Gottesdienst und Predigt, in Seelsorge und Diakonie, bei Hausbesuchen, im Rahmen von Kasualien, in der Arbeit mit Kindern, Jugendlichen und in anderen Kontexten.

So betrachtet ergibt sich aus dem Gegenstandsbezug der Praktischen Theologie zugleich ein klares Verständnis von der Einheit dieser Disziplin: Was ihre unterschiedlichen Reflexionsfelder miteinander verbindet, ist die Auseinandersetzung mit dem Prozess der Kommunikation des Evangeliums und der ihn prägenden Struktur. Bevor Elemente dieses Prozesses in ihrer interdisziplinären Struktur näher erläutert und praktisch-theologisch vertieft werden, sollen sie in ihrer Grundbedeutung skizziert werden:

1. Kommunikation des Evangeliums

Praktische Theologie befasst sich mit der Kommunikation des Evangeliums als einem Mitteilungs- und Partizipationsgeschehen. Der damit verbundene Prozess lässt sich aber nicht auf die störungsfreie Weitergabe bestimmter Heilsinformationen reduzieren, sondern zielt auf die Teilhabe des ganzen Menschen an einem Leben unter den Bedingungen des Reiches Gottes als einem Leben in Freiheit. Diese Freiheit beschränkt sich nicht auf die Erlösung von Sünde, Tod und Teufel, sondern schließt die Befreiung zu einem Leben aus Glauben ein.

2. Kommunikation des Evangeliums durch Personen

Praktische Theologie fragt danach, was es theologisch und methodisch heißt, dass notwendigerweise Personen mit unterschiedlichen Erfahrungen, Kompetenzen und Lebenseinstellungen in diesen Kommunikationsprozess involviert sind. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die mündliche Kommunikation des Evangeliums seit den Anfängen des Christentums mit der Gestalt eines persönlichen Zeugnisses (eines Bekenntnisses, einer Geschichte, eines Hymnus usw.) verbunden ist.

3. Kommunikation des Evangeliums auf der Basis von Zeichen

Die Kommunikation des Evangeliums vollzieht sich ausschließlich auf der Basis von Zeichen (Worte, Schrift, Gesten, Symbole, Gegenstände, Haltungen, Bewegungen usw.), die dem Inhalt des Evangeliums Gestalt geben. Diese durchweg zeichenbezogene Praxis menschlicher Kommunikation setzt voraus, dass die miteinander Kommunizierenden an gemeinsamen Codes partizipieren oder zumindest durch das Kommunikationsgeschehen selbst zu einer adäquaten Interpretation der Zeichen befähigt werden.

4. Kommunikation des Evangeliums in bestimmten Situationen

Praktische Theologie muss den Stellenwert erörtern, den wechselnde Situationen für die Kommunikation im Allgemeinen und für die Kommunikation

des Evangeliums im Besonderen haben. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das in vielen Facetten und Geschichten überlieferte Evangelium erst durch seinen radikalen Situations- und Weltbezug als Evangelium deutlich wird, d.h., dass es erst angesichts von Situationen in seiner befreienden Grundfunktion zur Geltung kommt.

5. Kommunikation des Evangeliums zur Gestaltung von Kirche

Dass die Kommunikation des Evangeliums mit der Gestaltung von Kirche einhergeht, bedeutet keine Eingrenzung der Relevanz des Evangeliums auf binnenkirchliche Fragen und Zwecke, sondern ergibt sich umgekehrt aus der Unablösbarkeit und Abhängigkeit der Kirche von einem Kommunikationsgeschehen, das vom Evangelium motiviert und inhaltlich bestimmt ist. Ob als Kirchenkritik vorgebracht, ob als Korrektur an ihren institutionellen Strukturen, ob als Vision für den Aufbau einer Gemeinde, als Leitlinie der Gottesdienstgestaltung oder als solidarische Hilfeleistung einzelner Gemeindeglieder angesichts eines sozialen Notstandes: Die Kommunikation des Evangeliums ist eine Lebensäußerung von Kirche und trägt gleichzeitig zur Gestaltung der Gesellschaft bei.²

6. Kommunikation des Evangeliums um der Zu- und Aneignung der Freiheit willen

Praktische Theologie setzt sich mit Kommunikationsprozessen auseinander, in denen sich das Evangelium als befreiendes Movens im Leben einzelner, im Leben der Gemeinde und der Gesellschaft als ganzer erweisen soll. In diesen Prozessen lassen sich die Wirklichkeit stiftende Zueignung der Freiheit – z.B. als Kommunikationsziel von Predigt – und adäquate Aneignung der Freiheit – die sich z.B. in der Subjektwerdung als Ergebnis seelsorglicher Begleitung ausdrücken, aber auch durch Predigt, Gemeindeabende oder zufällige Gespräche unterstützt werden kann – voneinander unterscheiden. In der Praxis geht es immer um die Einheit dieses Geschehens.

Entsprechend diesen Elementen einer funktionalen Definition setzt sich die Praktische Theologie mit Fragen, Themen und Problemen auseinander, die sich aus der Komplexität und Prozessualität der Kommunikation des Evangeliums ergeben. Dies impliziert notwendigerweise den Dialog mit außertheologischen Wissenschaften, die z.B.³

2 Henning SCHRÖER plädiert im Interesse einer Stärkung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft (s.u. 5. 4.) dafür, »die Praktische Theologie unter Beachtung der wissenschaftlichen Ergebnisse der modernen Handlungswissenschaften als umfassende Kommunikationstheorie zu entwerfen« (1972, 445; Hervorhebung W. E.).

3 Die nachfolgende Aufzählung korrespondiert inhaltlich mit den oben aufgeführten Elementen der Definition von Praktischer Theologie.

- einen tiefen und umfassenden Einblick in die vielschichtigen Zusammenhänge menschlicher Kommunikationsprozesse ermöglichen und die Bedingungen für gelingende Verständigung und Ursachen des Missverstehens beschreiben können,
- dem kommunikativen Verhalten und Handeln von Menschen als Individuen auf die Spur kommen wollen, die Übernahme von Rollen erhellen, die Entwicklung von Selbstbildern, Lebenspositionen und den psychischen Hintergrund bestimmter Charaktereigenschaften erforschen,
- die sich mit Zeichen und Zeichensystemen, mit Symbolen, Symptomen und Signalen befassen sowie den Zusammenhang von Inhalt und Form, Ausdruck und Bedeutung untersuchen und sich mit den verschiedenen Sprachen des Menschen als seinem Kommunikationsrepertoire auseinander setzen,
- sich mit der Genese, den Gegebenheiten und Besonderheiten von Situationen, mit biographischen, allgemeinen soziologischen oder gruppenspezifischen Veränderungen beschäftigen und die Gründe für psychosoziale Veränderungen in bestimmten Phasen der Entwicklung einer Gesellschaft analysieren,
- Strukturen und Systeme von Institutionen erforschen, nach den Voraussetzungen, Möglichkeiten und Problemen ihrer Organisation fragen, ihre Störanfälligkeit interpretieren und Kriterien für die Qualität und Leistungsfähigkeit einer Institution umreißen können,
- zusammen mit der Theologie die Frage nach den Bedingungen und Gefährdungen der Freiheit des Menschen thematisieren und über unmittelbare Zwecke menschlicher Existenz hinaus nach dem Sinn seines Lebens und der Verantwortlichkeit seines Handelns als Ausdruck seiner Freiheit fragen. In diesem Zusammenhang spielen eventuelle Konvergenzen und Spannungen zwischen der im Evangelium zugeeigneten Freiheit und Erkenntnissen über zeitgenössische Erfahrungen mit der Aneignung bzw. mit dem Verlust von Freiheit eine besonders wichtige Rolle.

Die hier angesprochenen Dialoge mit außertheologischen Wissenschaften tragen dazu bei, dass die Praktische Theologie die Probleme, die mit dem Verständnis und der Gestaltung des Prozesses der Kommunikation des Evangeliums verbunden sind, besser erkennen, präziser verstehen und gezielter auf mögliche Lösungen hinarbeiten kann. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass »das Theologische« an der Praktischen Theologie nicht primär in besonderen theologischen Methoden zum Ausdruck kommt, sondern einerseits in ihrem Gegenstandsbezug besteht – nämlich in der Beschäftigung mit dem Prozess der Kommunikation des Evangeliums –, und andererseits aus dem unaufhebbaren Bezug dieses Prozesses auf das Sein und Werden von Kirche resultiert.

Wenn wir die Praktische Theologie in diesem Sinne als Wissenschaft von der Kommunikation des Evangeliums definieren und das damit bezeichnete Geschehen als Basis der Gestaltung von Kirche begreifen, ist das Proprium der Praktischen Theologie klar umrissen. Dadurch, dass sich eine diesem Proprium entsprechende Methodenlehre zugleich auf Kommunikation überhaupt sowie u.a. auf Personen, Zeichen und Situationen, Institutionen sowie auf Bedingungen und Erfahrungen von Freiheit beziehen muss, wird die Praktische Theologie zu einem interdisziplinären Geschäft, das auf den Dialog mit all jenen Wissenschaften angewiesen ist, die sich – unter anderen Prämissen – ihrerseits und zum Teil ausschließlich mit den oben aufgeführten Elementen menschlicher Kommunikationsprozesse befassen.



Gegenstand und Aufgabe der Praktischen Theologie

3. DIE INTERDISZIPLINARITÄT DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE ALS AUSDRUCK IHRES GEGENSTANDSBEZUGS

Die im vorausgehenden Kapitel vorgenommene Definition von Praktischer Theologie legt es nahe, bei der Darstellung des Dialogs zwischen dieser theologischen Disziplin und außertheologischen Wissenschaften problemorientiert vorzugehen, d.h., sich an den Faktoren der Kommunikation des Evangeliums selbst zu orientieren. Bei dem damit verbundenen Versuch, die Bedeutung der verschiedenen Wissenschaften und Teildisziplinen außerhalb der Theologie für die Entwicklung der Praktischen Theologie in den Blick zu bekommen, trifft man allerdings nie auf »klare Verhältnisse« im Sinne exklusiver Einzelgespräche der Praktischen Theologie mit anderen Wissenschaften, sondern immer auf Mischdialoge. Die Praktische Theologie steht nie isoliert nur mit der Psychologie oder nur mit der Soziologie oder nur mit der Rezeptionsästhetik in Verbindung; denn zum einen stehen die humanwissenschaftlichen Disziplinen selbst in einem unaufhörlichen Dialog miteinander, zum anderen geht es in der Regel um die Analyse von Teilen komplexer Prozesse, die auf der Basis einzelner wissenschaftlicher Monokulturen gar nicht erfasst werden können.

Wenn wir im Folgenden dennoch so verfahren, dass wir den einzelnen Grundaspekten des Prozesses der Kommunikation des Evangeliums bestimmte Dialog-Schwerpunkte zuordnen, tragen wir der Etablierung bestimmter Reflexionsperspektiven Rechnung, die letztlich selbst einen interdisziplinären Charakter haben – auch wenn man sie legitimerweise kommunikationswissenschaftlich, psychologisch, semiotisch, soziologisch, politisch oder philosophisch nennen könnte. Das führt dazu, dass wir die dabei ins Spiel gebrachten Fächer nicht an einem der Schwerpunkte praktisch-theologischer Theoriebildung »abhaken« können. Wir können uns aber auf diese Weise von Fall zu Fall vergegenwärtigen, welche besondere Bedeutung einzelnen humanwissenschaftlichen Betrachtungsweisen für die praktisch-theologische Erörterung des Prozesses der Kommunikation des Evangeliums zukommt.

3.1 Theorie und Praxis der Kommunikation des Evangeliums. Zum Beispiel: Der Dialog mit den Kommunikationswissenschaften

3.1.1 Die Theorie und Praxis der Kommunikation des Evangeliums bedarf der Auseinandersetzung mit Konzeptionen und Modellen, die die Bedingungen menschlichen Verstehens und die Regeln gemeinsamer Verständigung untersuchen. In diesen Zusammenhang gehören die Analyse der Produktion und Rezeption von »Botschaften«, die Untersuchung der verschiedenen Ebenen menschlicher Kommunikation, die Erforschung des Einflusses

ses äußerer Faktoren (der Kommunikationsumstände) für den Verlauf von Kommunikationsprozessen u. a. m.

Praktische Theologie steht daher in engem Dialog mit Wissenschaften, die sich mit den Grundlagen menschlicher Kommunikation befassen. Dass wir diese Wissenschaften mit dem allgemeinen und etwas unscharfen Begriff der »Kommunikationswissenschaften« zusammengefasst haben, entspricht dem weiten Spektrum, in dem sich dieser Dialog vollzieht: Zum Profil der Kommunikationswissenschaften gehören – wie ein Blick auf deren Präsenz in der europäischen Hochschullandschaft zeigt – u. a. die folgenden Wissenschaften, deren Forschungsfelder sich z. T. überschneiden oder einschließen: Semiotik, Kulturwissenschaft (kulturelle Kommunikation), Theorien der interpersonalen und sozialen Kommunikation, Massenkommunikation, Medienwissenschaft. Gelegentlich werden auch Sprachwissenschaft und Hermeneutik zu den Kommunikationswissenschaften gerechnet. Mit je eigenen Argumentationsmustern wird in den genannten Wissenschaften beschrieben, wie Menschen sich verständigen, was wiederum voraussetzt, zu klären, wie sie verstehen.

Gelegentlich wird der Gegenstand der Kommunikationswissenschaft so allgemein definiert, dass damit eher eine Wissenschaftskategorie denn eine neue Disziplin signifiziert wird. Nach Gerhard Maletzke fragt die Kommunikationswissenschaft sehr global nach der »Bedeutungsvermittlung zwischen Lebewesen«⁴. Damit wird ein ausgesprochen vager und zudem totaler Forschungsanspruch erhoben, der durch die wissenschaftliche Praxis der sich selbst so bezeichnenden kommunikationswissenschaftlichen Forschung bei weitem nicht gedeckt wird. Zur Bezeichnung einer Wissenschaftskategorie »Kommunikationswissenschaften«, zu der man Disziplinen wie Semiotik, Hermeneutik oder Ästhetik rechnen kann (Wissenschaften, die durchaus unter verschiedenen Kategorien subsumiert werden können),⁵ ist der Gebrauch dieses Begriffs jedoch durchaus plausibel.

Diesen Dialog würde es nicht geben, wenn für die Kommunikation des Evangeliums exklusive Konditionen außerhalb der üblichen Kommunikationsbedingungen geltend gemacht werden müssten. Weil sich die Kommunikation des Evangeliums jedoch ausschließlich nach den Gegebenheiten menschlicher Wahrnehmung und unter den Bedingungen zwischenmenschlicher Kommunikation vollzieht, ist es unerlässlich, diesen Dialog zu pflegen. Dies ist in der Vergangenheit in großem Umfang geschehen und hat erheblich zur Entwicklung praktisch-theologischer Theoriebildung beigetragen.

3.1.2 Wollte man versuchen, an dieser Stelle die im Dialog mit der Kommunikationswissenschaft gewonnenen kritisch-konstruktiven Impulse aus den

4 MALETZKE 1998, 37.

5 Vgl. dazu unten Kap 5.

Kommunikationswissenschaften auch nur annähernd vollständig zu dokumentieren, würde dies die Eröffnung einer mehrbändigen Buchreihe erfordern. Deshalb konzentriere ich mich darauf, auf einige zentrale Einsichten zu verweisen, die im interdisziplinären Verkehr mit den Kommunikationswissenschaften zum festen Bestandteil des Argumentationsrepertoires der Praktischen Theologie geworden sind:

- Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht geht es in Kommunikationsprozessen nicht nur um die Weitergabe von Information, sondern in mindestens gleichem Maße um Partizipation⁶ an der in, mit und unter der Kommunikation sich bildenden Wirklichkeit.⁷
- Diese Wirklichkeit ist immer auch Beziehungswirklichkeit. Indem Menschen miteinander kommunizieren, gestalten sie auch ihre Beziehung untereinander. Im Kommunikationsakt entwerfen bzw. verteidigen Menschen ihr Selbstbild und definieren gleichzeitig das Dasein des Kommunikationspartners in gewisser Weise mit.⁸
- Inhalts- und Beziehungsebene menschlicher Kommunikation können zueinander im Widerspruch stehen, wodurch das Gelingen der Kommunikation sowohl im Blick auf die Verständigung über bestimmte Inhalte als auch in Bezug auf entsprechende interpersonale Beziehungen gefährdet wird.⁹
- (Sprachliche) Kommunikation ist nicht auf kognitive, emotionale oder körperliche Stimulationen und Reaktionen von bzw. in Individuen beschränkt, sondern ist mit Interaktionen verbunden und hat Handlungscharakter.¹⁰
- Der Ablauf von Kommunikationsprozessen wird von der jeweils vorherrschenden Kommunikationssituation mitbedingt.¹¹ Eine Kommunikationssituation kann z. B. so beschaffen sein, dass ein Missverstehen vorprogrammiert ist, dass von vornherein ein »Verlierer« feststeht und dass jedes Reagieren »falsch« ist.¹²

6 Zum Partizipationsbegriff der Kommunikationswissenschaft vgl. STAHL 1970 und SCHROTTA/VISOTSCHNIG 1982.

7 Diese Einsicht richtet sich gegen die Auffassung der sich seit Ende der sechziger Jahre etablierenden Informatik, wonach Kommunikation nichts anderes sei als das »Gemeinsammachen von Informationen« (so MASER 1971, 168). Zur Kritik an der forcierten Reduktion menschlicher Kommunikation auf »Input-Output-Matrizen« vgl. LYOTARD 1993, bes. 15–19.

8 Dieser in verschiedenen Kommunikationsmodellen entfaltete Zusammenhang ist vor allem durch die von Paul WATZLAWICK u. a. vorgelegte Untersuchung »Menschliche Kommunikation« (1967, 81990) bekannt geworden.

9 Vgl. hierzu pars pro toto SCHLEGEL 1988.

10 AUSTIN 1979; HABERMAS 1972; GOFFMANN 1971.

11 Vgl. KOPPERSCHMID 1976.

12 Vgl. BERNE 1995.

- Die Inhalte menschlicher Kommunikation lassen sich zwar in der Regel definieren und als »Denotate« in einem Lexikon nachschlagen; im Kommunikationsakt sind jedoch auf Seiten aller beteiligten Kommunikationspartner immer auch »Konnotate« im Spiel, individuell oder durch einen speziellen sozialen Kontext gefärbte, gleichsam »gefühlte« Bedeutungen, die die Kommunikanten den Begriffen, Sätzen, Bildern u. a. aus Erfahrung beilegen. Für gelingende Kommunikation reicht es nicht aus, das Verständnis von Denotaten zu sichern; es kommt ebenso darauf an, dass die an der Kommunikation Beteiligten ihre Kommunikationsgegenstände in angemessener Weise konnotieren und in ihrer Erfahrungswelt verorten können.

Diese Gesichtspunkte sind inzwischen in den unterschiedlichsten Kontexten praktisch-theologischer Forschung aufgenommen, vertieft und weitergeführt worden. So sind eine Reihe von Monographien und Aufsatzbänden erschienen, die sich zentral mit der Kommunikationsfrage befasst und die Frage nach den (praktisch-)theologischen Konsequenzen aus einem vertieften Verständnis für den Prozess menschlichen Verstehens und Sich-Verständigens aufgeworfen haben.¹³ In der Homiletik hat die den Informationsbegriff sprengende Erweiterung des Kommunikationsbegriffs zur theologischen Korrektur eines verkürzten Verkündigungsbegriffs beigetragen.¹⁴ Predigt und Seelsorge kamen in ihrem Angewiesensein auf ein Beziehungsgeschehen in den Blick, was nicht nur zu Erweiterungen und Verbesserungen auf der Methodenebene führte, sondern auch mit neuen theologischen Impulsen für die Erörterung des Glaubens als eines Beziehungsgeschehens verbunden war.¹⁵ Des Weiteren ist deutlich geworden, dass die bloße Erarbeitung von Kommunikationsinhalten für den »Einbahnverkehr«¹⁶ – »Bot-

13 Beispiele: SCHLETTE 1959; BASTIAN 1969; CORNEHL /BAHR 1970; KLAUS 1979.

14 Erste Anzeichen finden sich bereits bei H.-O. WÖLBER (1958) 1971. Vgl. auch den wegen seines Problemhorizonts bemerkenswerten, von Jürgen ROLOFF herausgegebenen Band »Die Predigt als Kommunikation« (1972) sowie grundsätzlich zur Orientierung der Homiletik an dem die Predigt konstituierenden Kommunikationsgeschehen ENGEMANN 2002, 116–174. Zwischen der Emanzipation der Kommunikationswissenschaft von der technisch-kybernetisch Informationstheorie und der Revision des kerygmatischen Verkündigungsbegriffs (zunächst) durch die (Praktische) Theologie besteht eine bemerkenswerte Konvergenz, die sich u. a. in einem gemeinsamen Bezug auf den Kommunikationsbegriff ausdrückt. Vgl. demgegenüber den faktisch auf dem Informationsbegriff der Informatik basierenden Versuch H.-E. BAHRs (1968), die Kommunikation des Evangeliums auf die Information zu reduzieren. Hier wird sowohl der Gemeinschaftsaspekt von Kommunikation (als deren latenter Selbstzweck) als auch der partizipatorische Aspekt der Kommunikation des Evangeliums übersehen. Zur Kritik vgl. ENGEMANN 2000b, 150f.

15 Vgl. PIPER 1973, DERS. 1976 sowie ENGEMANN 1992, 63–90.

16 VOIGT 1973, 53f.

schaft« genannt – dem Kommunikationsanspruch des Evangeliums nicht gerecht wird.¹⁷

3.1.3 Vor diesem Hintergrund kommt dem Dialog mit den Medienwissenschaften eine herausragende Bedeutung zu; denn dass wir in einer Mediengesellschaft leben, beeinflusst die Konditionen und Abläufe der Kommunikation des Evangeliums in starkem Maße mit.¹⁸ Ausgehend von einer differenzierten Analyse personaler und apersonaler Medien weist Christian Grethlein in diesem Zusammenhang auf Probleme hin, die u. a. dadurch entstehen, dass einerseits der Umgang mit apersonalen Medien enorm zugenommen hat, andererseits aber – und gleichzeitig – die Fertigkeiten und (guten) Routinen der Praxis personaler Kommunikation bei vielen Menschen (und eben auch bei Pfarrern und Religionslehrern) immer weniger ausgeprägt sind. Angesichts dessen steht die religiöse Face-to-face-Kommunikation vor neuen Herausforderungen, die etwa mit abgelesenen Predigten gerade nicht bewältigt werden können.¹⁹ Damit es nicht bei bloßen (Über-)Forderungen im Blick auf wünschenswerte kommunikative Talente kirchlicher Mitarbeiter bleibt, ist es unabdingbar, Medienkompetenz als einen Teil der kommunikativen Kompetenz zu begreifen und stärker in die theologische Ausbildung zu integrieren. Insbesondere ist die einseitige Fixierung auf apersonale Medien (Bücher), also die Nonchalance gegenüber personalen Medien (freie Rede, Gespräch) zu überwinden.²⁰

Durch den Dialog mit den Medienwissenschaften hat die Praktische Theologie auch ein differenziertes Verhältnis zur Unterhaltungsdimension kommunikativer Prozesse gewonnen. Dass bestimmte Medien schon als Medien unterhaltend wirken – ohne dass dies mit irgendeinem »Witz« im Sinne einer Botschaft verbunden wäre – bedeutet ja nicht, dass sie für die Kommunikation des Evangeliums wertlos wären; vielmehr ergibt sich daraus die Frage, wie sie auch für Inhalte in Anspruch genommen werden können. (Eine guten rhetorischen Regeln folgende Predigt verfährt nach demselben Prinzip!) Dass sich die Praktische Theologie auch mit Fragen der Medienkritik auseinander setzen muss, versteht sich von selbst.

Der Einblick in den Gesamtzusammenhang menschlicher Kommunikation förderte zudem die Sensibilität für die Dynamik, die Strukturen und Ambivalenzen von Kommunikationssituationen, was zu einer verstärkten Aufmerksamkeit für die pragmatische Seite der Kommunikation (das heißt z. B. für das Zusammenspiel von »Situationsmächtigen« und »Situationsinteres-

17 Vgl. schon ALTMANN 1963.

18 Vgl. hierzu die grundlegende Studie von GRETHLEIN 2003.

19 A. a. O., 110.

20 A. a. O., 111.

sierten« in Bezug auf anzustrebende – z.B. homiletische – »Situationsziele« geführt hat.²¹

Last but not least hat die interdisziplinäre Debatte um die kommunikationswissenschaftliche Seite der Kommunikation des Evangeliums dazu geführt, das Verständnis von (praktisch-)theologischer Kompetenz um den Begriff der »kommunikativen Kompetenz«²² zu erweitern.²³ Zur kommunikativen Kompetenz gehört es, sich bestimmter Grundmuster des eigenen kommunikativen (Sprach-)Handelns – einschließlich der damit verbundenen Vorlieben und Grenzen – bewusst zu sein, »Botschaften« in eine für andere nachvollziehbare Argumentation einbinden oder in Erzählungen verwandeln zu können (statt nur zu behaupten) und sich bei Themen wie Gnade, Schuld, Gesetz, Freiheit usw. – soweit diese im Zusammenhang der Kommunikation des Evangeliums zur Sprache kommen – durch problematische Predigtstrategien nicht selbst ins Wort zu fallen. Diese Aspekte von Kommunikation leiten unmittelbar zum nächsten Abschnitt über.

3.2 Kommunikation des Evangeliums durch Personen.

Zum Beispiel: Der Dialog mit der Psychologie

3.2.1 Die Kommunikation des Evangeliums ist ein Geschehen, das nicht von Personen zu trennen ist. Ob nun Prediger, Seelsorger, Liturg, Besucher, Lehrer auf der einen Seite oder Hörer, Ratsuchender, Gottesdienstbesucher, Besucher, Konfirmand usw. auf der anderen: In jedem Fall sind konkrete Subjekte beteiligt, die ihre Erfahrungen, Einstellungen, Erwartungen – und ihre Art, zu glauben und »Gott« zu denken – auch und gerade dann ins Spiel bringen, wenn sie mit dem Evangelium zu tun bekommen.²⁴ Das Evangelium kann angemessen nur von einem Subjekt zur Sprache gebracht werden, das vom Evangelium lebt. Damit ist nicht die Fähigkeit zu irgendeiner Art von »Erfüllung« impliziter Ansprüche des Evangeliums gemeint, sondern jene Unausweichlichkeit, die darin besteht, dass das Evangelium letztlich nur als Zeugnis einer Person wirksam kommuniziert werden kann.

»Subjektivität« wird hier nicht als etwas nach Belieben Einzusetzendes verstanden; sie ist keine diffuse Kraft, die – völlig unberechenbar – hin und wieder im Kommunikationsgeschehen durchbricht und den Menschen an-

21 LAUSBERG 1963, 18.

22 Dieser Begriff ist im Umfeld der Sozialwissenschaften geprägt worden und hat vor allem durch die Rezeption der Arbeiten von Jürgen HABERMAS (1971, 1972) auch in der Kommunikationswissenschaft sowie in der Theologie und Pädagogik Einzug gehalten.

23 Zur praktisch-theologischen Relevanz des Begriffs der »kommunikativen Kompetenz« vgl. bereits BAACKE 1975, bes. 411–413 sowie DÜSTERFELD 1978, bes. 141–188 und die empirischen, praktisch-theologischen Vertiefungen dieses Begriffs in der Untersuchung von DAIBER u. a. 1983.

24 Zur Gesamtproblematik vgl. ENGEMANN 2003, 273–292.

sonsten »objektiv« sein lässt. Subjektivität wird im Kontext philosophischer und psychologischer – und praktisch-theologischer – Argumentation in der Regel als etwas im Laufe des Lebens zu Entwickelndes, Auszubildendes verstanden. In der Auseinandersetzung mit dem Stellenwert und der Funktion der Person im Prozess der Kommunikation des Evangeliums geht es folglich um eine »Schulung« im Umgang mit der Person, die man (bisher) geworden »ist«, mit dem, was man als Subjekt »hat« – gibt es doch »kein Mittel, sich vom Subjektsein zu befreien.«²⁵ Daraus folgt: »Wenn jemand Sonntag für Sonntag mit seinem Munde, mit den Worten seiner Sprache, mit Hilfe seiner Erfahrung und Erkenntnis das Evangelium verkündet, so ist seine Person um der Sache willen so wichtig, dass wir ihr die größte Aufmerksamkeit zuwenden müssen.«²⁶

Die Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung ist somit eines der wichtigsten Ziele, wenn die personale Dimension der Kommunikation des Evangeliums durch Personen thematisiert wird. Dementsprechend gehören solche Fragestellungen, Erkenntnisse, Argumente und Methoden zum Repertoire der Praktischen Theologie, die den Einzelnen als Subjekt, als Individuum mit einer unverwechselbaren Persönlichkeitsstruktur zeigen, geprägt von bestimmten Verhaltensmustern und Gewohnheiten, von Wünschen und Ängsten – als jemanden mit Charakter. In dieses Repertoire haben die verschiedensten Humanwissenschaften ihre Erkenntnisse eingezeichnet. Es ist daher nur der notwendigen Konzentration auf einige wichtige Erschließungsperspektiven geschuldet, wenn in diesem Abschnitt primär auf den psychologischen Hintergrund Bezug genommen wird. Dadurch, dass die Psychologen, die hier zu nennen sind, selbst in hohem Maße interdisziplinär gearbeitet haben, um entsprechende Analysen und Resultate vorlegen zu können, sind gleichwohl auch andere Wissenschaften mit präsent.

3.2.2 Folgende Beobachtungen gehören inzwischen zum psychologischen Basiswissen der Praktischen Theologie:

- Der Mensch ist ein komplexes Wesen mit einer Persönlichkeitsstruktur²⁷, deren Profil vorzugsweise in Kommunikationsprozessen zu Tage tritt. Die Struktur einer Persönlichkeit wird in starkem Maße schon in der kindlichen Biografie geformt, ist aber in ihrer Entwicklung nie abgeschlossen.
- Je nach Kommunikationssituation können ganz unterschiedliche, sogar (scheinbar) gegensätzliche Facetten dieser Persönlichkeitsstruktur im

25 HAENDLER 1949, 49.

26 A. a. O., 17.

27 Vgl. die triadischen Persönlichkeitstypologien z.B. bei FREUD 1961: Ich, Über-Ich, Es; bei JUNG 1997: Selbst, Bewusstes, Unbewusstes oder bei BERNE 1995: Erwachsenen-Ich, Eltern-Ich, Kind-Ich sowie eine entsprechende Übersicht in ENGEMANN 2002, 203.

Auftreten eines Menschen zur Geltung kommen. Entsprechende Abweichungen im Verhalten eines Menschen hängen u. a. mit gestörten Wechselbeziehungen (z. B. Dominanz, Unterdrückung) zwischen bestimmten Funktionselementen in einer Persönlichkeitsstruktur zusammen.²⁸

- Die Entwicklung eines Persönlichkeitsprofils geht mit dem allmählichen Sich-Einfinden in einer Grundposition dem eigenen Leben gegenüber einher. Diese »Lebensposition« ist zugleich die Kommunikationsbasis eines Menschen; seine Kommunikation ist darauf ausgerichtet, diese Position bestätigt zu bekommen und sie zu festigen.²⁹
- In der Kommunikation und im Verhalten eines Menschen spielen nicht nur bewusst gewordene Inhalte und Absichten eine Rolle; was ein Mensch sagt und tut, ist in weiten Teilen auch von unbewussten Impulsen und Ängsten³⁰ bestimmt. Diese können u. a. Abwehrmechanismen³¹ (Realitätsleugnung, Projektionen, Verdrängungen usw.) auslösen, sich in Übertragungen äußern³² oder sich z. B. in einem ausgeprägt regressiven Verhalten ausdrücken.³³
- Die Persönlichkeit eines Individuums kann so starken Spannungen und Konflikten ausgesetzt sein, dass es zu einer Erkrankung nicht nur der Persönlichkeitsstruktur, sondern des ganzen Menschen kommt. Diese (psychischen) Arten der Erkrankung (z. B. Neurose)³⁴ sind oft mit starken Einschränkungen im Kommunikationsverhalten verbunden.

3.2.3 Dass die hinter den hier skizzierten Einsichten stehenden Beobachtungen und Analysen ohne Ausnahme auch für Personen gelten, die im Prozess der Kommunikation des Evangeliums beruflich oder als Laie eine Rolle spielen, ist in der Praktischen Theologie schon sehr früh erkannt worden. Noch vor den von Sigmund Freud vorgelegten Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse³⁵ sind von Oskar Pfister erste Versuche unternommen worden, z. B. die Bedeutung unbewusster Konflikte für die Seelsorge in den Blick zu bekommen.

Lesenswert in diesem Zusammenhang ist besonders Pfisters Aufsatz zur »Psychoanalytischen Seelsorge«³⁶ (1909), in dem das Verhalten des Ratsuchenden, dessen Widerstand gegen die Aufdeckung »unbewusster Komplexe«, das Verstehen der eigenen Symptome, die Befähigung

28 Vgl. z. B. KERNBERG 1988, bes. 137–203.

29 Vgl. in diesem Zusammenhang die »Skriptanalysen« von ENGLISH 1976.

30 RIEMANN 2000.

31 A. FREUD 1968.

32 MUSAPH 1969.

33 BALINT 1960.

34 BATTEGAY 1971.

35 FREUD 1916/1917.

36 PFISTER 1909.

zur »Selbstbesinnung« und die »Heilkräfte des Evangeliums« als ein methodisches Verfahren vorgestellt werden.³⁷ Bemerkenswert an diesem Versuch ist die für die Kultur interdisziplinärer Forschung wichtige Zielsetzung, sowohl »besser helfen zu können« also auch »diese Hilfe wissenschaftlich zureichend zu verstehen«.³⁸ In diesem Zusammenhang deutet sich bereits an, dass keines der unten vorgestellten Modelle von Interdisziplinarität – auch nicht das Ancilla-Modell – eo ipso das bessere ist. Entscheidend für den wie auch immer strukturierten Bezug auf (andere) Humanwissenschaften ist das leitende Interesse – und das jeweils vorherrschende Verständnis von Praktischer Theologie.

Der Gebrauch und die Erweiterung psychologischen Wissens und entsprechender Analyseverfahren bezogen sich zunächst v. a. auf ein tieferes Verständnis der Ratsuchenden sowie auf die Verbesserung des seelsorglich-professionellen Umgangs mit ihnen. Dieses Anliegen wurde in den zwanziger Jahren von zahlreichen Pfarrern, Ärzten, Psychologen und Praktischen Theologen ausführlich diskutiert und hinterließ deutliche Spuren interdisziplinärer Arbeit,³⁹ die angesichts der selbstverständlichen, gegenseitigen Wahrnehmung verschiedener humanwissenschaftlicher Zünfte teilweise dem Konvergenzmodell⁴⁰ entsprechen. Es hat einige Zeit gebraucht, bis neben den Adressaten der Kommunikation des Evangeliums im Vollzug von Seelsorge und Predigt auch die Person des Pfarrers, des Seelsorgers und Predigers – aus theologischen Gründen – psychologisch thematisiert wurde.

Der wohl wichtigste Anstoß hierfür kam in diesem Fall nicht aus der Seelsorgelehre, sondern aus der Homiletik. Wie Oskar Pfister im Dialog mit Sigmund Freud der Seelsorgetheorie neue Impulse gegeben hat, führte der Dialog Otto Haendlers mit Carl Gustav Jung zu einer theologisch und methodisch neuen Perspektive: 1941 – also in der Hochphase der Dialektischen Theologie – legt er eine Homiletik⁴¹ vor, in der alle die Probleme und Möglichkeiten angesprochen werden, die eine Predigt haben kann, sofern sie Rede eines konkreten Subjekts ist: Die Person des Predigers, genauer gesagt, der Prediger als Subjekt, wird zu einem konstitutiven Element homiletischer

37 A. a. O., bes. 36–38.

38 NASE 1993, 185.

39 Vgl. z. B. die von Carl Schweitzer seit 1925 herausgegebene Schriftenreihe »Arzt und Seelsorger« (Heft 1: KÜNKEL/SENG 1925; Heft 2: SCHULTZ 1926; Heft 8: MAEDER 1927). Im Abkürzungsverzeichnis der TRE wird als Ersterscheinungsjahr einer Monatsschrift »Arzt und Seelsorger« 1950 angegeben, was insofern unzutreffend ist, als es sich bei der einzigen in Betracht kommenden Edition um die Zeitschrift »Der Weg zur Seele« handelt, die im Untertitel die Bezeichnung jener Schriftenreihe (»... für Arzt und Seelsorger«) aufnimmt. Allerdings erschien diese Monatsschrift bereits 1949. Sie wurde 1956 unter dem Titel »Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung. Organ der Europäischen Arbeitsgemeinschaft für Arzt und Seelsorger« weitergeführt.

40 Vgl. unten 4.5.

41 HAENDLER 1949.

Reflexion; Probleme in der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit (nach C. G. Jung: des »Selbst«) und Schwierigkeiten hinsichtlich der Glaubwürdigkeit der Predigt als eines Zeugnisses werden erstmals im Zusammenhang gesehen, Konvergenzen zwischen den Elementen einer Persönlichkeitsstruktur (s. oben) und den Grundfunktionen der Predigt (Zeugnis, Lehre, Appell)⁴² werden aufgedeckt. Haendler erörtert, was es heißt, intrapersonale Konflikte aufzudecken, die aus der Übernahme bloßer Versatzstücke aus der Dogmatik bei gleichzeitiger Verdrängung eigener Erfahrung entstehen können, und weshalb es unerlässlich ist, hermeneutische Dilemmata aufzulösen, die sich z.B. aus einer notorischen, letztlich zur Selbstverteidigung inszenierten Selbstverleugnung und beanspruchter (nur scheinbar dafür eingetauschter) Objektivität ergeben.

Haenders Ringen um die Möglichkeit, als Theologe aus theologischen Gründen (auch) psychologisch argumentieren zu können, äußert sich in immer neuen Rückbesinnungen auf die Kommunikation des Evangeliums.⁴³ Ein Prediger muss sich, so Haendler, über das Profil, über Stärken und Schwächen seiner Persönlichkeit im Klaren sein und sich darum bemühen, die christliche Tradition unter den Bedingungen dieses seines Subjektseins zu reformulieren bzw. sich zu assimilieren.⁴⁴ »Authentizität« ist seither ein wichtiger Leitbegriff personaler Kompetenz innerhalb der Praktischen Theologie und der kirchlichen Ausbildung.

Bald kommt auch in der Seelsorge die Person des Seelsorgers stärker in den Blick. In Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Verfahren Sigmund Freuds, wonach im analytischen Gespräch nicht nur der Klient, sein Problem und adäquate Verstehensmodelle zur Geltung kommen, sondern auch der Analytiker und dessen Selbstwahrnehmung,⁴⁵ befasst sich die Seelsorgelehre zunehmend mit der Bedeutung von Berufsmotivation,⁴⁶

42 Vgl. die Synopse bei ENGEMANN 2002, 206.

43 »Wer »unter möglicher Ausschaltung alles Subjektiven ganz zu einem Werkzeug in Gottes Hand werden« will, wird nicht zu dem Werkzeug, Prediger, Bote, Verkünder, sondern er würde zur Schallplatte, wenn von ihm noch etwas erklingen könnte. Wer sich in diesem Sinne glaubt »ausgeschaltet« zu haben, in dem wirken die subjektiven Kräfte sich unkontrolliert, ungeregt und unnormiert aus. [...] Die beste Predigt kommt nicht am meisten aus dem Evangelium und am wenigsten aus dem Subjekt, sondern am meisten aus dem Evangelium und am meisten aus dem Subjekt« (HAENDLER 1949, 48. 50).

44 Auf dieser Basis entwickelt Klaus Winkler später den Begriff des »persönlichkeitsspezifischen Credo«. Dieser Begriff drückt aus, dass das, wofür der christliche Glaube steht, von jedem Individuum anders ausformuliert und konkretisiert wird, in jedem Menschen eine andere Gestalt findet, die es freilich – zumal für Seelsorger und Prediger – im Kontext ihrer je eigenen Person und Biografie zu erarbeiten gilt (WINKLER 1997, 267–269).

45 Vgl. SCHARFENBERG 1985, 28–43.

46 STENGER 1988.

Selbsterkenntnis und Selbsterfahrung⁴⁷ und – was die Praxis des seelsorglichen Gesprächs angeht – mit dem Phänomen von Übertragungen und Gegenübertragungen, die daraus resultieren, dass der Seelsorger, »ob ihm das klar ist oder nicht, sich immer auch selbst einbringt«⁴⁸.

In den sechziger Jahren kommen mit der »Seelsorgebewegung«⁴⁹ neue Impulse in die anderen praktisch-theologischen Disziplinen, wobei wiederum die Predigtlehre besonders profitiert. Aus der intensiven Kooperation zwischen Psychologen und Theologen sind wichtige Studien hervorgegangen, wie etwa die breit rezipierte Untersuchung Fritz Riemanns zur »Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht«⁵⁰, in der analysiert wird, auf welche Weise und in welchem Maße sich die Grundangst eines Predigers (z.B. vor Nähe, vor Distanz, vor Veränderungen) auf seine Sprache und Theologie auswirkt. Und es ist ebenfalls dem intensiven Dialog der Seelsorgetheorie vor allem mit der klinischen Psychologie zu verdanken⁵¹, dass die »Krise der Predigt« in überzeugender Weise (auch) als »Krise des Predigers«⁵² ansichtig werden konnte. Doch nicht nur in Seelsorge und Homiletik, auf dem gesamten Gebiet der Praktischen Theologie wurde durch den intensiven Dialog mit der Psychologie die Frage nach der Bedeutung der Person für die Kommunikation des Evangeliums neu – bzw. überhaupt erstmals – gestellt. Für viele Pfarrer erwies sich die nun enttabuisierte, personale, anthropologische Annäherung an die mit dem Pfarramt gegebenen Aufgaben als große Entlastung, nachdem ihnen jahrzehntelang eingeschärft worden war, sie sollten sich persönlich aus der »Verkündigung« heraushalten.⁵³

47 THILO 1986, 28–39.

48 ZIEMER 2000, 88.

49 A.a.O., 84–90. Eine ganz besondere, bleibende Errungenschaft der Seelsorgebewegung ist die Einführung der Supervision in den Alltag professioneller Seelsorge. Weil der Seelsorger als (ganze) Person Teil der seelsorglichen Beziehung wird, und weil das seelsorgliche Geschehen sich als Beziehungsgeschehen ereignet, ist es unumgänglich, dass der Seelsorger auf eine strukturierte Hilfe zur Auseinandersetzung mit der eigenen Person zurückgreifen kann.

50 RIEMANN 1974. Diese Studie entstand aus der langjährigen Zusammenarbeit zwischen dem Theologen Richard Riess und dem Psychoanalytiker Fritz Riemann.

51 Vgl. die Rezeption des Clinical Pastoral Training (CPT) bei FABER/VAN DER SCHOOT 1987 sowie ZIJLSTRA 1971.

52 PIPER 1976, 9.

53 1957 tagte die Lutherische Generalsynode unter dem Zentralthema »Die Predigt«. Auf dieser Synode bezeichnete H. O. WÖLBER »nicht die Predigt, sondern den Prediger [...] als entscheidendes Problem der Predigt« und die »theologische Tabuisierung der anthropologischen Aspekte« als »Haupthindernis der Predigt heute« (1971, 372). In diesem Beitrag fordert Wölber folgerichtig eine Auseinandersetzung mit der Individualpsychologie und der Soziologie.

Inzwischen ist »personale Kompetenz« zu einer zentralen praktisch-theologischen Kategorie geworden, auf die man nicht mehr verzichten kann, wenn man theologisch vom Zeugnischarakter der Predigt, von der Glaubwürdigkeit des Predigers oder von Authentizität im seelsorglichen Gespräch reden will, um damit bestimmte Facetten der zwischen Personen sich vollziehenden Kommunikation des Evangeliums hervorzuheben.

3.3 Kommunikation des Evangeliums auf der Basis von Zeichen.

Zum Beispiel: Der Dialog mit der Semiotik

3.3.1 Für eine wissenschaftliche Annäherung an den Prozess der Kommunikation des Evangeliums reicht es nicht aus, den partizipatorischen Modus, den Beziehungscharakter oder die existentielle Dimension menschlicher Kommunikation und die Rolle »bluthafter Subjekte« (O. Haendler) interdisziplinär zu bedenken und theologisch zu reformulieren. Es gilt auch, sich ein Urteil über die Art des »Kommunikationsmaterials« zu bilden und der Frage nachzugehen, wie wir uns verständigen – und worauf wir uns in der Kommunikation angemessenerweise beziehen, wenn wir von Gott, Menschen und Dingen, Erfahrungen und Visionen reden und dabei dem Evangelium je neu Gestalt geben: auf die Wirklichkeit, auf Übereinkünfte, auf unmerklich sich wandelnde Bedeutungen, auf Inhalte, über die wir ein weitgehend gemeinsames Verständnis entwickelt haben?

Der umfassendste Versuch einer Antwort auf diese Frage wird von der Semiotik unternommen, die seit ca. 35 Jahren einer der wichtigsten Dialogpartner der Praktischen Theologie geworden ist.⁵⁴ Umfassend ist diese Antwort deshalb, weil sie sich auf die Universalkategorie des Zeichens bezieht, d.h. sowohl auf die kleinsten Einheiten menschlicher Kommunikation als auch auf komplexe Strukturen und Systeme, die in der kulturellen Kommunikation als Zeichen benutzt werden. Weil alles das zur Welt der Zeichen gehört, was als Gestalt, als Form wahrgenommen werden kann, alles, was zu irgendeinem Zeitpunkt »signifikant« und damit zum Bedeutungsträger werden kann, beschäftigt sich die Semiotik mit dem gesamten Repertoire menschlicher Kommunikation, mit allem, was gehört, gesehen, gefühlt werden kann, d.h. mit dem gesamten Ausdrucksrepertoire einer Kultur.⁵⁵ Von

⁵⁴ Die Semiotik ist zunächst über die Sprachwissenschaft und die Exegese in einen ersten Dialog mit der Theologie getreten (vgl. z. B. GÜTTGEMANN 1971, STOCK 1978). Sie gehört zu denjenigen Geisteswissenschaften (zum Begriff vgl. unten 5.1), mit denen die (Praktische) Theologie in allen Formen und Facetten interdisziplinärer Arbeit verbunden ist. Vor allem Praktische Theologen sind durch zahlreiche Fachvertreter seit vielen Jahren in der Deutschen Gesellschaft für Semiotik mit einer eigenen Sektion »Theologie und Religionswissenschaft« präsent, was zu einem ausgesprochen intensiven, für beide Seiten fruchtbaren Dialog geführt hat.

⁵⁵ Vgl. ECO 1977, 15–26.

daher ergeben sich vor allem zwei Bereiche semiotischer Grundlagenforschung in der Praktischen Theologie:

1. Zum einen lassen sich die vielfältigen Formen des In-Erscheinung-Tretens von Kirche – die zugleich auch als kulturelle Phänomene zu begreifen sind – in ihrer Bedeutung für die Kommunikation des Evangeliums näher bestimmen: Angefangen bei der Architektur und Ausstattung der Kirchen, dem Traditionsgut der Konfessionen einschließlich entsprechender theologischer Modelle, über Lieder, liturgische Gewänder und Rituale bis hin zu Gottesdienst, Predigt, Unterricht usw. – der permanente Zeichengebrauch ist unabdingbar. Er ist aus dem Zusammenhang mit anderen Zeichen und Verweissystemen nicht herauszulösen sowie stets mit der Herausbildung neuer bzw. der semantischen Abnutzung geläufiger Zeichen verbunden.

2. Zum anderen muss sich die Praktische Theologie mit den soziokulturellen Erscheinungen und Veränderungen in einer Gesellschaft selbst befassen. Sie muss deren Sprache, Symptome, Signale, Trends verstehen und sich etablierende Lebensformen in ihrer Signifikanz für bestimmte Entwicklungen im Selbstverständnis der Glieder einer Gesellschaft interpretieren können. Die Zeichen, derer sich die Kommunikation des Evangeliums bedient, müssen ja im Rahmen und vor dem soziokulturellen Hintergrund einer Gesellschaft lesbar, dechiffrierbar sein.

3.3.2 Die Öffnung der Praktischen Theologie für die Reflexionsperspektiven der Semiotik war von Anfang an mit kritischen Dialogen verbunden, d.h. mit der unausweichlichen Infragestellung solcher theologischen Prämissen, die erklärtermaßen ohne den Zeichenbegriff auskamen oder die Relevanz seiner Implikationen für die Kommunikation des Evangeliums bestritten. Dabei handelt es sich u. a. um folgende Aspekte semiotischer Argumentation:

- Jegliches Verstehen und Kommunizieren basiert auf Zeichenbildung als einem ergänzenden Akt: Menschen ordnen dem, was sie wahrnehmen (Ausdruck, Signifikant), etwas zu, was sie nicht wahrnehmen (Bedeutung, Signifikat). D.h. es handelt sich in jedem Fall um den Akt einer apperzeptiven Ergänzung.
- Die Zuordnung von Signifikant und Signifikat versteht sich nicht von selbst. Kein Zeichen liefert sozusagen sein Verstehen gleich mit. Jene Zeichenbildung wird vielmehr auf der Basis von Codes⁵⁶ vorgenommen, die man entweder schon kennt oder – versuchsweise – im Akt des Verstehens oder Kommunizierens entwirft, wobei man aus der Gestalt des Zeichens und aus dem Kontext, in dem das Zeichen wahrgenommen wird, seine Schlüsse zu ziehen sucht.

⁵⁶ Zur Theorie der Codes vgl. ECO 1972, bes. 65–144.

- Zeichenprozesse – z.B. die Auslegung eines Textes oder die interpretatorische Annäherung an einen Begriff, eine Erfahrung oder ein Symbol – sind nicht abschließbar, weil der Gebrauch geläufiger Zeichen und die Generierung neuer Zeichen Hand in Hand gehen. Das gilt insbesondere für jede Art von Traditionsbildung.
- Verstehen und Kommunizieren vollzieht sich nicht im Rückgriff auf (vermeintlich) magische Zeichen, deren bloße Anwesenheit schon die Wirklichkeit herbeizitierte für die sie (angeblich) stehen. Deshalb kann man sich der Wirklichkeit auch nicht direkt-argumentativ bedienen, sondern sich nur indirekt auf sie berufen, nämlich im Bezug auf die in einer Gesellschaft zirkulierenden »kulturellen Einheiten«⁵⁷, eben jene Amalgame von Form und Inhalt, Ausdruck und Bedeutung.
- Die jeweiligen Kommunikationsumstände können die Interpretation von Zeichen erheblich beeinflussen, stören, verändern, manipulieren – also dazu führen, dass bestimmte Codes nicht mehr »funktionieren«, dass bislang geläufige Lesarten nicht mehr nachvollzogen werden können, dass Kommunikationsprozesse scheitern oder einen ganz unerwarteten Verlauf nehmen.

Diese Hinweise auf einige Schwerpunkte semiotischer Argumentation mögen genügen, um zunächst die grundsätzlichen, im Dialog zwischen Semiotik und Praktischer Theologie erörterten Konsequenzen für die Kommunikation des Evangeliums zu umreißen und dann anhand einzelner Arbeitsfelder zu konkretisieren.⁵⁸

3.3.3 Weil das, was in den Kontexten von Gottesdienst und Predigt, Seelsorge und Unterricht kommuniziert wird, immer an eine besondere Form gebunden ist, können Inhaltsfragen zureichend nur im Zusammenhang mit Gestaltungsfragen bedacht werden. Es kommt darauf an, dass das Evangelium in einer »gebrauchbaren« Form präsentiert wird, die die Aufmerksamkeit der Hörer, Leser oder Betrachter zu wecken und zu lenken vermag. Im Umfeld dieser Bemühungen etablierte sich die praktisch-theologische Ästhetik als eine unverzichtbare Perspektive praktisch-theologischer Forschung.⁵⁹ Ein weiterer grundsätzlicher Gesichtspunkt ergibt sich unmittelbar aus dem Evangelium selbst: Es enthält keine exklusiven Zeichen von besonderer, für sich selbst sprechender Art. Von besonderer, verstörender, sich zu üblichen Wahrnehmungsmustern quer legender Art sind aber die

57 Zum semiotischen Modell der kulturellen Einheiten vgl. ECO 1985, 98–100.

58 Ausführlicher dazu ENGEMANN 2000a sowie DERS. 1998.

59 Vgl. bes. GRÖZINGER 1987.

Inhalte und Codierungen, mit denen das Evangelium konfrontiert⁶⁰ und auf ein Umdenken zielt. Die Praktische Theologie – auch dies lehrt der Dialog mit der Semiotik – hat sich dementsprechend mit Kommunikationsstrategien zu befassen, die nicht nur die Kontinuität zur Tradition wahren, sondern auch der subversiven Umcodierung gängiger Welt-, Selbst- und Gottesbilder durch das Evangelium gerecht zu werden suchen. Schließlich erfordert die oben angesprochene Unabschließbarkeit einer auf Zeichen basierenden Verständigung über Gott und die Welt, dem Evangelium offene, d.h. anschlussfähige, zur Fortsetzung befähigende Kommunikationsstrukturen bereitzustellen, ohne damit den Kommunikationsprozess als Ganzen der Beliebigkeit anheim zu stellen.⁶¹

Es ist wohl nicht zufällig die Liturgik gewesen, die als erste der praktisch-theologischen Disziplinen von einer semiotischen Analyse der Kommunikation des Evangeliums profitiert und der Semiotik neue Anstöße gegeben hat,⁶² denn in einem Gottesdienst sind nahezu alle Zeichensprachen einer Kultur und ein großer Teil des Zeichenrepertoires des Christentums in Gebrauch.⁶³ Was es mit dem christlichen Glauben auf sich hat, wird hier durch den Umgang mit Zeichen erschlossen. Mit Hilfe semiotischer Modelle kann beschrieben werden, wie das Zeichenensemble eines Gottesdienstes funktioniert, was die liturgische Kommunikation hindert und fördert, wie in der gottesdienstlichen Struktur der Kommunikation des Evangeliums Bedeutungen entworfen und nachvollzogen werden – und womöglich »verschwinden«. So ist es möglich, Fehlinterpretationen vorzubeugen, Regeln für die Kohärenz liturgischer Codes aufzustellen und dafür Sorge zu tragen, dass die in einem Gottesdienst auf ganz verschiedene Weise ausgesandten Botschaften einander nicht widersprechen. Ebenso ist (im Anschluss an das Gottesdienstverständnis Schleiermachers) semiotisch zu erörtern, wie eine Liturgie gestaltet sein muss, damit z.B. im sakramentalen Handeln nicht nur ein Stück christlicher Heilstradition dargestellt wird, sondern in den dabei

60 Dass eine Hinrichtung am Kreuz mit »Rettung« in Verbindung gebracht wird, und dass ein Säugling in einem Fressgestell »Heiland der Welt« signifizieren kann, strapaziert alle gängigen Lektüren, in denen Kreuze und Krippen und Säuglinge eine Rolle spielen. Die Pharisäer wollen verständlicherweise ein Zeichen, das nicht interpretiert werden muss, eines, das für sich selbst spricht, das »umhaut« (Mt 16,1–4). Es wird ihnen verwehrt. Sie kommen um eine »Eigenbeteiligung« an dem, was es zu verstehen gilt, nicht herum. Sie werden – semiotisch gesprochen – zu einer Zeichenbildung herausgefordert, deren interpretative Elemente einen Bezug zu ihrer eigenen Lebenswelt haben.

61 In diesem Zusammenhang spielt die praktisch-theologische Rezeption der semiotischen Theorie des »offenen Kunstwerks« eine besondere Rolle. Vgl. bereits MARTIN 1984.

62 SCHIWY u.a. 1976; VOLP 1982; ROOSEN 1990; VOLP 1992/1994; MEYER-BLANCK 1997b.

63 Vgl. die ganz an den Zeichensystemen des Gottesdienstes (Texte, Gesänge, Gewänder, Räume usw.) orientierte Liturgik von BIERITZ 2004.

verwendeten Zeichen zugleich die individuelle Religiosität der einzelnen Gemeindeglieder und der partizipatorische Charakter der Kommunikation des Evangeliums zum Ausdruck kommen kann.

Als nicht minder innovativ hat sich der kritisch-konstruktive Dialog zwischen Homiletik und Semiotik erwiesen. Er hat zu einem vertieften Verständnis des notwendigen Zeichencharakters der Predigt geführt, wodurch es möglich geworden ist, die Kriterien einer sich in das Leben ihrer Hörer hinein fortsetzenden – und von den Hörern selbst zu vollendenden – Predigt besser benennen zu können.⁶⁴ Das setzt voraus, den zeichenbildenden Prozess aufseiten der Gemeinde nicht – etwa aus offenbarungstheologischen Gründen⁶⁵ – verhindern oder erübrigen zu wollen, sondern den hermeneutischen Part des einzelnen Hörers vorzusehen und sich im Blick auf die Predigt um eine qualifizierte Vieldeutigkeit (»taktische Ambiguität«) zu bemühen.⁶⁶ Eine wichtige Rolle spielt die Semiotik auch in dem gemeinsamen Bemühen von (Praktischer) Theologie und Literaturwissenschaft bei der Suche nach geeigneten Modellen zur Beschreibung von Rezeptionsprozessen, die den historischen Texten und der heutigen Lebenswelt gleichermaßen gerecht werden.⁶⁷

Auch die Religionspädagogik ist mittlerweile zu einem wichtigen Feld der Begegnung von Praktischer Theologie und Semiotik geworden. Vor allem Michael Meyer-Blanck hat in zahlreichen Beiträgen verdeutlicht, weshalb und wie christliche Religion von ihrem Selbstverständnis her so vermittelt werden muss, dass ihr Zeichenrepertoire nicht nur denotativ korrekt bestimmt werden kann, sondern dass Kinder und Jugendliche zu einem eigenständigen Umgang mit – und zur Kritik an – den Zeichen und den mit ihnen vermittelten Botschaften befähigt werden.⁶⁸ In der Vermittlung von Religion geht es letztlich nicht um Begriffe bzw. um das Wiedererkennen der Gestalt der Zeichen, sondern es geht um konkurrierende Gottes- und Weltverständnisse, darum also, christliche Codierungen auch in Kombina-

64 ENGEMANN 1990 und ders. 1996a.

65 Das Insistieren auf der Unmittelbarkeit der durch das Wort ergehenden Offenbarung und – dementsprechend – auf dem puren und eindeutigen Ansage-Charakter der Verkündigung (K. Barth, E. Thurneysen) ist insofern problematisch, als jede nur denkbare Form von Offenbarung (ob nun als Mitteilung einer Botschaft oder Selbstmitteilung Gottes vorgestellt) nicht ohne Signifikanten, also nicht ohne Formen und Gestalt, auch nicht unmittelbar – nicht zeichenlos – erfolgen kann.

66 ENGEMANN 1993.

67 Auf zahlreichen Kongressen hat sich gezeigt, dass Literaturwissenschaft und (von der Präsenz her in der Regel Praktische) Theologie gerade aufgrund ihrer eigenen Traditionen im Umgang mit Texten einen sehr fruchtbaren Dialog führen können (vgl. ENGEMANN 2000c).

68 Vgl. MEYER-BLANCK 1995 und DERS. 1997a.

tion mit unkonventionellen Signifikanten erkennen oder herstellen zu können.

3.4 Kommunikation des Evangeliums in bestimmten Situationen.

Zum Beispiel: Der Dialog mit den Sozialwissenschaften

3.4.1 Was es mit dem Evangelium auf sich hat, kann nur verständlich werden in Bezug auf bestehende Verhältnisse. Die Kommunikation des Evangeliums erfolgt im Blick auf konkrete Situationen. Erfahren wird die aus solcher Kommunikation resultierende Kraft als eine heilsame Veränderung der Umstände, in denen Menschen leben. Durch ihre soziale Bezogenheit ist die Kommunikation des Evangeliums nicht nur »Zeugnis«, sondern auch »Dienst«, weshalb kirchliches Handeln die Einheit von Zeugnis und Dienst in bestimmten Situationen impliziert.⁶⁹ Diese Situationen, Verhältnisse, Umstände werden wesentlich durch die interpersonalen Beziehungen und sozialen Strukturen geprägt, die den Alltag des Menschen durchziehen.

Angesichts des weitgespannten Raumes sozialwissenschaftlicher Reflexion, der alle Lebensbereiche eines Individuums umschließt, jedes Handlungsfeld von Kirche betrifft und alle Strukturen und Systeme einer Gesellschaft durchdringt, sind die Sozialwissenschaften gelegentlich als der Gesprächspartner der Praktischen Theologie par excellence apostrophiert worden, was schließlich zu dem Vorschlag geführt hat, die Praktische Theologie bzw. einige ihrer Teildisziplinen überhaupt »als Sozialwissenschaft«⁷⁰ zu betreiben.

Dieser Vorschlag greift u. a. deshalb zu kurz, weil die Praktische Theologie – in ihren Methoden und Perspektiven primär sozialwissenschaftlich instruiert – zwar durchaus alle Bereiche menschlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit im Blick hätte, aber eben nur je eine zentrale Dimension all dieser Bereiche. Die Faktoren, die das Leben des Einzelnen in der Gesellschaft (und in der Kirche) bedingen, sind in einer nur soziologischen Annäherung nicht vollständig beschreibbar.⁷¹ Der Eifer, mit dem in den sechziger Jahren Begriffe wie »Planungstechniken«,

69 Begriffe wie »Diakonat, Katechumenat und Apostolat« markieren in je eigener Weise »bestimmte Formen der Hinwendung«, die ein Verstehen-Wollen implizieren. »Wer den Dialog mit anderen sucht, [...] kann nicht darauf verzichten, den Partner zu verstehen.« Dieses Interesse begründet nach Karl-Fritz DAIBER »die Anfrage: Was kann die Kirche von der Soziologie lernen?« (1969, 347f.).

70 Vgl. METTE/STEINKAMP 1983, 172–173; ähnlich argumentiert WEGENAST 1987, 220. Für Friedrich SCHWEITZER (1991, 177) besteht die Problematik dieser und anderer »Beziehungsmodelle« v. a. darin, dass das Interesse einseitig auf »den Kontakt mit den Sozialwissenschaften oder der Kultur der Gegenwart« gerichtet ist, während die Frage nach der Einheit der Praktischen Theologie als Disziplin »kein vergleichbares Interesse« erfährt.

71 Näheres zu diesem Problem unter 4.6.

»Gruppenkohäsion«, »Wirgefühle«, »Gruppenmeinung« und »Soziotaktik«⁷² ins Argumentationsrepertoire der Praktischen Theologie integriert wurden, hat zwar mit dazu beigetragen, die Fixierung dieser Disziplin auf das Individuum und seinen Glauben vollends zu lösen.⁷³ Gleichzeitig aber sind die genannten Sprachschöpfungen auch ein Indiz für die faktische – in der Praktischen Theologie gelegentlich übersehene – Selbstbeschränkung der Sozialwissenschaft auf solche Gegenstände, die mit sozialen Koordinaten ausreichend erfasst werden können, was beispielsweise für das Wünschen, Wollen oder Glauben des Einzelnen nicht zutrifft. Von daher ist es verständlich, dass von einer »kollektivistischen Sozialanthropologie«⁷⁴ immer nur ironisch die Rede war; schreiben könnte man sie nicht.

Einen anderen Versuch, die wissenschaftlichen Ressourcen der Soziologie für die Praktische Theologie zu erschließen, stellt die Entstehung und Entwicklung der »Pastoralsoziologie« dar. Diese Subdisziplin der Praktischen Theologie wird von ihren Vertretern als diejenige Wissenschaft verstanden, »die mit einem spezifischen Bezug auf das kirchliche Handeln die als christlich identifizierbare Praxis und ihre theologische Reflexion zum Gegenstand hat, sie auf ihre historisch je spezifischen gesellschaftlichen Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen hin untersucht und so auf empirisch-sozialwissenschaftlicher Grundlage zu einer interdisziplinären Theorie der Kirche und ihrer Praxis im Kontext der Gegenwartsgesellschaft beiträgt«.⁷⁵

Die Pastoralsoziologie hat – obwohl weniger ausdifferenziert und etabliert als die Pastoralpsychologie – der Praktischen Theologie vor allem in den siebziger und achtziger Jahren wichtige Impulse gegeben, ohne die die angemessene Integration sozialwissenschaftlicher Einsichten in eine kritische Theorie kirchlichen Handelns wohl länger gebraucht hätte und weniger intensiv gewesen wäre.⁷⁶ Vielleicht ist es auch in besonderer Weise dieser Subdisziplin zu verdanken, dass die sozialwissenschaftliche Reflexionsperspektive heute in Homiletik, Seelsorge, Liturgik und Religionspädagogik fest verankert ist. Gerade dieser Umstand lässt wiederum die Frage aufkommen, ob es dem Stand der sozialwissenschaftlichen Entwicklung der Praktischen Theologie noch entspricht, eine einstige »Pionier-Wissenschaft« der Theologie als Einzeldisziplin weiterzuführen, oder ob man nicht aus sachlichen und methodischen Gründen dazu übergehen sollte, die soziologische Reflexionsperspektive (neben anderen – wie etwa der psychologischen und herme-

72 Vgl. LEFRINGHAUSEN 1968.

73 Eine in diesem Zusammenhang wichtige Arbeit stammt aus der Feder von Isolde KARLE. Ihr Buch »Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre« (1996) hat insofern einen paradigmatischen Charakter, als es den Versuch unternimmt, die stark am Individuum orientierten Argumentationsmuster der Pastoralpsychologie um solche aus der Soziologie zu erweitern (vgl. bes. a. a. O., 234).

74 LEFRINGHAUSEN 1968, 32.

75 GABRIEL 1999, 300.

76 Vgl. z. B. ALBRECHT 1982; DAIBER u. a. 1983; DAIBER 1991; KREB/DAIBER 1996; GABRIEL 1999.

neutischen –) stärker im Argumentationsrepertoire der praktisch-theologischen Grunddisziplinen selbst zu verankern.

Die faktische Delegation einer einzelnen – in diesem Fall der sozialwissenschaftlichen – Reflexionsperspektive an eine neue Teildisziplin der Praktischen Theologie impliziert zwei Probleme: Zum einen ist die sozialwissenschaftliche Perspektive für alle Handlungsfelder der Kirche relevant und kann darum nur eingeschränkt an die Pastoralsoziologie überwiesen werden. Die sich aus ihr ergebenden Fragen müssen im Bereich von Seelsorge, Homiletik, Religionspädagogik usw. selbst beantwortet werden, was ja punktuell auch geschieht; sie bedürfen einer ständigen, begleitenden Integration in die entsprechenden Disziplinen. Zum anderen wirft die Bildung einer Wissenschaft mit dem Interesse, für den Anschluss der Praktischen Theologie an die Sozialwissenschaften zu sorgen, die Frage nach der Einheit dieser Disziplin auf. Es wäre fatal, wenn die Entwicklung der Pastoralsoziologie – gegen die Intention ihrer Protagonisten – zu einer Auslagerung zentraler Gesichtspunkte aus dem Kernbereich der Praktischen Theologie führte.

3.4.2 Eine im Dialog mit den Sozialwissenschaften erfolgende Annäherung der Praktischen Theologie an Situationen und Umstände, an Gegebenheiten und Entwicklungen menschlicher Existenz basiert auf mindestens drei Reflexionsperspektiven:

1. Erschließung sozialer Wirklichkeit. Leitfrage: Wie steht es um die mikro- und makroskopische Struktur der von Einzelnen und Gruppen bewohnten sozialen Räume, auf die die Kommunikation des Evangeliums bezogen ist?

2. Begleitung der kritischen Selbstreflexion der Kirche. Leitfrage: Wie steht es um die Brauchbarkeit, Relevanz und »soziale Dienlichkeit« kirchlicher Strukturen und der mit der Kommunikation des Evangeliums verbundenen Theologie?

3. Wahrnehmung von gesellschaftlicher Verantwortung. Leitfrage: Mit welchen Werten, mit welcher Art von Sinngebung, mit welchen Zielvorstellungen kann die Kirche der Gesellschaft am besten dienen?⁷⁷

Diese Reflexionsperspektiven haben in der Geschichte der Praktischen Theologie zu verschiedenen Zeiten eine unterschiedlich starke Rolle gespielt. Im Kontext dieses Beitrags muss es – was die historische Seite der Dialoggeschichte zwischen Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften angeht – bei folgenden Andeutungen bleiben:

3.4.2.1 Erschließung der sozialen Wirklichkeit: Die Entwicklung der praktisch-theologischen Teildisziplinen der letzten fünfzig Jahre ist ohne die im Dialog mit den Sozialwissenschaften gewonnenen Erkenntnisse nicht zu denken. Ich greife einige heraus:

77 Vgl. zum Ganzen die Problemanzeigen von Karl-Fritz DAIBER (1969).

- Der Mensch ist ein Beziehungswesen. Seine Freiheit oder Unfreiheit, seine Angst und sein Mut, sein Bedürfnis nach Nähe und Distanz usw. – kurz: Jede denkbare Facette seines Daseins ist zureichend nur in Beziehung auf andere Menschen und Institutionen beschreibbar und verständlich. Deshalb haben jegliche Schritte in die Freiheit nicht nur eine erlösende, sondern immer auch eine soziale Komponente – was u.U. zu (neuen) sozialen Spannungen und Konflikten führen kann.

Dabei spielen die Beziehungen zum Partner, zu einer Familie, zu den Vertretern bestimmter Generationen, Beziehungen in verschiedenen sozialen Milieus, im Kontext von Institutionen – geführt nach den Spielregeln einer Gesellschaft, vielleicht auch nach den Sonderregeln einer Minderheit –, gleichermaßen eine Rolle. Das Leben eines jeden Menschen ist von einem Netz von Beziehungen durchzogen, die er knüpfen, vertiefen, pflegen, erneuern, verweigern, abbrechen, leugnen, unterstellen, erstreben und meiden kann, Beziehungen, die ihn aber auch tragen und binden können, die seine Verantwortung fordern und ihm Geborgenheit ermöglichen, ihn in Anspruch nehmen und ihm etwas zutrauen. Dabei übt sich der Einzelne in verschiedenen Rollen; ihnen nicht gewachsen zu sein oder sie zu verweigern oder sie umzudefinieren, provoziert soziale Konflikte. Die unauflösliche Verschränkung von Beziehungen und Lebensumständen macht die »Sozialität«⁷⁸ menschlicher Existenz aus, der keiner sich entziehen kann.

- Die Problemsituation eines Menschen, auf die sich die Kommunikation des Evangeliums beziehen soll, ist nicht nur als Ensemble seiner Probleme zu verstehen, sondern immer auch Ausdruck einer sozialen Konfliktsituation. Adäquates kirchliches Handeln setzt einen Theorierahmen voraus, der die Frage nach den Ursachen von Konflikten einschließt.

»Aktuelle Forschungen zur Genese psychischer Störungen erweitern den Horizont in mehrfacher Weise: Der reduktionistische psychologische Blick auf personale Faktoren [...] wird korrigiert durch die Annahme, daß psychische Schädigungen multifaktorell bedingt sind und auf die ganze Lebensspanne bezogen werden müssen. Neben biologischen, psychologischen und biographischen Faktoren müssen wesentlich stärker als bisher auch psychosoziale und sozioökonomische Bedingungen (z.B. die Tragfähigkeit sozialer Netzwerke) sowie aktuelle [...] Belastungen auch im Erwachsenenalter in Betracht gezogen werden.«⁷⁹

78 Ich gebrauche den Begriff der Sozialität hier im Sinne von Charles H. COOLEY, der bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts die irreführende – bis heute diskutierte – Alternative von Individualität und Sozialität überwand. Er brachte die Kategorie der sozialen Kompetenz mit dem Erwerb von Individualität in Verbindung: »It is, after all, only common sense to say that we exercise our freedom through cooperation with others« (1902, 238). Damit schuf Cooley die Grundlagen für spätere soziale Theorien, in denen nicht mehr kategorial zwischen den Konzepten »Individuum« und »Gesellschaft« bzw. »Selbstbewusstsein« und »sozialem Bewusstsein« getrennt wurde.

79 LADENHAUF 1999, 287 mit Bezug auf die integrative Therapie von Hilarion PETZOLD (1993).

Weitere Aspekte in Stichworten:

- In der Seelsorge können »Sünde, Krankheit und Irrtum«⁸⁰ nicht mehr nur als individuelle Beschädigungen oder Defizite einer einzelnen Persönlichkeit verstanden werden. Ohne dass damit die Verantwortung des Einzelnen für sein Leben bzw. vor Gott geschmälert würde, werden Schuld, Angst, Zweifel, Hoffnungen und Illusionen des Menschen vollständiger verstanden, wenn sie im sozialen Kontext und im Rahmen des konkreten Systems gesehen werden, in dem ein Mensch lebt.⁸¹
- Im Bereich der Homiletik hat die Rezeption sozialwissenschaftlicher Methoden zu einer umfassenderen Sicht auf Prediger, Hörer und das Predigtgeschehen selbst beigetragen: So ist es möglich geworden, unterschiedliche Wahrnehmungsweisen von Predigten mit unterschiedlichen sozialen Kontexten und Grundhaltungen ihrer Hörer zu verbinden. Der Prediger kommt nicht umhin, im Akt der Predigt Interaktionen in Gang zu setzen und dabei eine bestimmte Beziehungswirklichkeit zwischen sich und dem Hörer zu schaffen. Predigten können anhand der ihnen zugrunde liegenden Handlungsmuster klassifiziert werden.⁸²
- Das geschärfte Bewusstsein für die soziale Dimension der menschlichen Existenz hat dazu geführt, dass in der Theorie der Kasualien eine größere Vielfalt lebensweltlicher Realität zur Sprache kommt.⁸³
- Hat die Kasualtheorie vor ca. 30 Jahren das Konzept der rites de passage aufgegriffen und dadurch wichtige Impulse⁸⁴ bekommen, gilt es heute, die besonders in den Sozialwissenschaften diskutierte Streckung der einstigen (zeitlich eng begrenzten) Übergänge kasualtheoretisch zu reflektieren.⁸⁵

80 Das ist die vollständige Liste derjenigen »Situationen«, in denen sich ein Mensch nach weitgehend einhelliger Ansicht der Pastoraltheologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts befinden konnte und der Seelsorge bedurfte.

81 MORGENTHALER 1999. Der von Richard RIESS herausgegebene Band »Abschied von der Schuld?« (1996) erörtert die Schuldfrage angesichts von Situationen vor Gericht, von Ereignissen in der Gesellschaft, von Familiendramen, politischen Kräftespielen, im Bezug auf das Wirtschaftsleben, das Finanzgebaren und andere Zusammenhänge.

82 Vgl. die von Karl-Fritz DAIBER u.a. verfassten »sozialwissenschaftlichen Untersuchungen« (1983).

83 Das Spektrum der »Kasus« wurde so erweitert, dass z.B. auch Scheidung, das Ende der Berufstätigkeit oder Wohnortswechsel kasualtheoretisch reflektiert werden. Vgl. WAGNER-RAU 2000, 189f. Kristian FECHTNER sieht eine wichtige Aufgabe einer zeitgenössischen Kasualpraxis darin, »auf verschiedenen Ebenen die sozialen Bezüge des Individuums zu integrieren« (2003, 36).

84 Vgl. z.B. SPIEGEL 1973.

85 Christian GRETHLEIN verweist auf die Unzulänglichkeit des Konzepts der Schwellenrituale vor allem im Blick auf die Ehe und den Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein: »Soziale, sexuelle und ökonomische Gemeinschaft eines Paares entwickeln sich oft über einen langen Zeitraum«, weshalb man – mit NAVE-NERZ 1997, 47f. – eine

3.4.2.2 Begleitung der kritischen Selbstreflexion der Kirche: Mit dem Aufblühen der sozialwissenschaftlichen Forschung und dem Hervortreten sozialer Probleme Ende des 19. Jahrhunderts finden auch solche sozialwissenschaftlichen Einsichten in die einschlägigen pastoraltheologischen Schriften Eingang, die mit kritischen Rückfragen an die Art und Weise kirchlicher Präsenz verbunden sind, v.a. bezüglich der Zeitgemäßheit parochialer Strukturen und Funktionen.⁸⁶ Dieser – v.a. im Dialog mit der Sozialwissenschaft erworbene – kirchen- und theologiekritische Ton ist später, in den Entwürfen von Otto Baumgarten⁸⁷ und Friedrich Niebergall, noch deutlicher zu vernehmen⁸⁸ und fortan nie mehr (ganz) verstummt.

In den sechziger Jahren war dieser Ton besonders deutlich hörbar, als man der Kirche die vollzogene »Emigration aus der Gesellschaft« bescheinigte und dies u.a. mit deren faktischer »Reduktion des Amtsverständnisses auf die reine Wortverkündigung« begründete.⁸⁹ »Man übersieht nur allzu leicht, daß Kirche und Kirchengemeinde selbst in einen sozialen Prozeß wie den der Industrialisierung einbezogen (und insofern betroffen) sind [...] – daß die Kirche sich mit sozialen Prozessen wandelt und sie nicht aus einer Art Zuschauerposition vor sich ablaufen sieht, um sich dann nachträglich aus ihrer eigentlichen Unbetroffenheit heraus von ihnen betroffen zu fühlen, weil sie ihr Konsequenzen abnötigen.«⁹⁰ Eine dieser Konsequenzen sieht Matthes in der Ausbildung und Anstellung von »Sozialsekretären«, denen, so Matthes, die Aufgabe zukomme, zwischen Kirche und Arbeiterschaft zu vermitteln.⁹¹

Die Einsicht, dass die damit verbundenen Probleme nicht einfach pragmatisch-institutionell durch den Entwurf eines neuen Berufsbilds gelöst werden können, sondern eine wissenschaftliche Herausforderung für die Praktische Theologie darstellen, ist v.a. durch neue Entwicklungen in der Kirchen- und Religionssoziologie gewachsen, die zunehmend davon Abstand nahmen, die Möglichkeiten und die Relevanz der Kommunikation des Evangeliums nur im Rahmen der institutionellen Gegebenheiten von Kirche zu reflektieren. Thomas Luckmann verwies auf neue Sozialformen von Religion neben der Kirche; diese eröffnen den

Hochzeit bzw. Trauung eher »als rite de confirmation denn als rite de passage« verstehen muss (2005, 905).

86 Vgl. die in ihrer Zeit ausgesprochen weit reichenden Überlegungen Emil SULZES (1890; 1992), der die Kirche mit Nachdruck auf die Veränderungen der sozialen Lage hinwies. Er plädiert dafür, die Glieder einer Gemeinde stärker füreinander zu engagieren und ihren Kreisen und Gruppen eine lebenspraktische, lebensgemeinschaftliche Struktur zu geben (1890, 12–14). Dies soll z.B. zur Verhinderung von Wohnungskündigungen führen, schnelle Hilfe bei Erziehungsproblemen ermöglichen und »freie Zeit zu geistiger Bildung« schaffen (20). Sulze regt kulturelle Gemeindeversammlungen und thematische Gesprächskreise an, in denen über soziale Probleme, über ideologische Fragen (Materialismus), über Alkoholsucht usw. gesprochen werden soll. (7f.).

87 Vgl. besonders BAUMGARTEN 1931.

88 Näheres dazu im Kontext der Darstellung des Integrationsmodells unter 4.3.

89 Vgl. MATTHES 1964, 41. Matthes führt diese Entwicklung u.a. auf das völlig unzureichend geklärte Theorie-Praxis-Verhältnis der (Praktischen) Theologie zurück, das sich von den sozialen Veränderungen in der Praxis der Gesellschaft nicht beeindrucken lasse.

90 A.a.O., 35.

91 A.a.O., 51–59.

Gemeindegliedern nur einen Ausschnitt religiöser Lebensgestaltung.⁹² Trutz Rendtorff setzte bei der Säkularisierungsdebatte an und wies darauf hin, dass der Prozess der Entkirchlichung der Gesellschaft nicht notwendigerweise ihre Entchristlichung impliziere, sondern Ausdruck eines dem Christentum eigenen emanzipatorischen Prozesses sei, auf den die Kirche so reagieren müsse, dass sie sich endlich als Teil der Gesellschaft begreift. Dazu gehörte es konsequenterweise, die Kirchensoziologie durch eine Soziologie des Christentums zu ersetzen.⁹³

Angesichts der Tatsache, dass heute in Bezug auf alle praktisch-theologisch und soziologisch relevanten Reflexionsperspektiven – die Sozialstruktur der Gesellschaft, ihre Kultur und Einzelpersonen betreffend – von Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung⁹⁴ gesprochen werden muss, lässt die Frage danach, wie sich Kirche in der Gesellschaft verhalten soll, um unter diesen Umständen für die Kommunikation des Evangeliums sorgen zu können, um so dringlicher werden.

Weitere Aspekte in Stichworten:

- Das Leben einer Gemeinde ist fast vollständig in sozialen Kategorien beschreibbar: Sie ist in formaler Hinsicht eine Gruppe, die sich in verschiedenen sozialen Aggregaten versammelt (Gottesdienst, Gesprächskreise, Junge-Gemeinde-Gruppen usw.) und deren Glieder durch verschiedene Interaktionsstrukturen miteinander verbunden sind. Dass diese sich verändern, nötigt dazu, die entsprechenden kirchenleitenden Prämissen und Zielvorstellungen von Zeit zu Zeit zu überprüfen und neue »Gestalten der Teilnahme an der christlichen Gemeinde«⁹⁵ zu bedenken.
- Angesichts der weitgehenden Zergliederung der Gesellschaft in soziale Milieus⁹⁶ wird der Frage nachgegangen, inwieweit es erforderlich und dem Leben der Gemeinde dienlich ist, gruppenspezifische (d.h. vor allem: milieuspezifische) Gottesdienste anzubieten.⁹⁷
- Der Dialog mit der Soziologie führt dazu, Systeme wie Gemeinden – und Institutionen wie die Kirche oder die Diakonie – nach den in ihnen waltenden Strukturen beschreiben und beurteilen zu können. Er eröffnet neue Perspektiven der Kritik, Ansatzpunkte für Korrekturen und trägt

92 Vgl. LUCKMANN 1963, 57–68.

93 RENDTORFF 1967.

94 Vgl. EBERTZ 2005. Ebertz plädiert für einen Ansatz bei den »Erfahrungen der Selbsttranszendenz«, wobei viel davon abhängt, ob es den Kirchen gelingt, solche »Transzendenz Erfahrungen selbst durch ihre eigenen (diakonischen und rituellen) Angebote zu ermöglichen, [und ob] die Kirchen ihr christliches Repertoire zur Deutung der Selbsttranszendenz überhaupt zugänglich machen« (12).

95 DAIBER 1969, 352.

96 SCHULZE 1993.

97 Vgl. hierzu vor allem HAUSCHILDT 1997 und DERS. 1998.

dazu bei, Kriterien zur Reform des »Systems Gemeinde« bzw. der Kirche zu entwickeln.⁹⁸

3.4.2.3 Wahrnehmung von gesellschaftlicher Verantwortung: Auch wenn im Blick auf die Jahrhunderte vor der Aufklärung nur eingeschränkt von »Praktischer Theologie« und schon gar nicht von »Sozialwissenschaften« gesprochen werden kann, lassen sich im Grunde durch alle Jahrhunderte der Theologiegeschichte hindurch immer wieder mehr oder weniger deutliche Bemühungen erkennen, die Praxis kirchlichen Handelns noch stärker auf die Wirklichkeit der Gesellschaft auszurichten. Als im Zuge der Aufklärung Kirche und Gesellschaft als eigenständige und gleichwohl aufeinander bezogene Größen stärker ins Bewusstsein der Theologie rücken, wird auch expressis verbis die Frage diskutiert, was das Handeln der Kirche für die Gesellschaft austragen könne,⁹⁹ eine Frage, die als »soziale Frage der Kirche« (Th. Fliedner, J. H. Wichern, A. Kolping, F. v. Bodelschwingh) theologisch und gesellschaftlich Furore machte, auch wenn sie in den Nachkriegs-Krisenzeiten – wie alle anderen Fragen von Theologie und Kirche – vor allem kerygmatisch beantwortet wurde.¹⁰⁰ Ende der fünfziger Jahre zeichnet sich in der Behandlung dieses Themas ein deutlicher Wandel ab.¹⁰¹ In den sechziger und siebziger Jahren ist die gesellschaftliche Relevanz der Kirche in der (Praktischen) Theologie grundsätzlich und vielfältig diskutiert worden.

98 Karl-Fritz DAIBER wies bereits vor fast 40 Jahren darauf hin, dass »die Parochie [...] nicht mehr der autonome Bezirk sein [kann], der allen vielfältigen Ansprüchen gerecht zu werden vermag. Größere Einheiten sind hier erforderlich [...], ein Zusammenschluß von mehreren Parochien, in denen die Aufgaben arbeitsteilig geplant werden müssen« (1969, 360).

99 Vgl. z. B. die homiletischen Arbeiten von Johann J. Spalding, die u. a. darauf ausgerichtet sind, der Predigt zu einer angemessenen politischen und moralischen Relevanz zu verhelfen, um damit der »bürgerlichen Gesellschaft« damit einen entscheidenden Dienst zu tun. Vgl. SPALDING 1773 sowie die Relektüre dieses Buches in BEUTEL 2001.

100 Vgl. Gerhard BOHNES Versuch, eine Theorie der evangelischen Pädagogik (1932) zu entwerfen, ohne sich dabei auch nur ansatzweise von den Erkenntnissen der – aus seiner Sicht ideologisch befrachteten – Sozialwissenschaften beeindrucken zu lassen. Dass dieselben Sozialwissenschaften Möglichkeiten bieten, Ideologien zu erkennen und ihnen entgegenzutreten, war in jenen Tagen nur bei wenigen Theologen im Blick.

101 Die Sozialwissenschaften veranlassen dazu, die Bedürfnisse einzelner Gemeinden und ihrer Glieder genauer zu erfassen und ermöglichen ein differenziertes Verständnis des kirchlichen Dienstes »unter den Bedingungen der Industriegesellschaft«, »in dem sich wandelnden Dorf« oder in der »Alten- und Behindertenseelsorge«. Vgl. die ganz auf die sozialen Aspekte der Arbeit und der Arbeitswelt bezogenen Themen der Synode der Evangelischen Kirche von Westfalen (EVANGELISCHE KIRCHE VON WESTFALEN 1958).

Wegmarken dieser Entwicklung sind die Arbeiten von K.-F. Daiber¹⁰² und K.-W. Dahm¹⁰³.

In den damit verbundenen bzw. dadurch ausgelösten interdisziplinären Bemühungen ist von neuem deutlich geworden, dass die Kirche als Institution und Gemeinschaft der Glaubenden einen nicht nur bestätigenden oder stabilisierenden Einfluss auf die Gesellschaft ausüben kann, sondern – in der Verantwortung für die Kommunikation des Evangeliums stehend – ihr gegenüber auch eine kritische Funktion erfüllen muss. Diese Funktion stellt sich nicht von selbst ein, sondern bedarf einer Auseinandersetzung mit der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit. In den letzten 15 Jahren haben v. a. zwei beachtenswerte Gesellschaftsanalysen die praktisch-theologische Forschung befruchtet: In der Rezeption von Ulrich Becks Arbeit über die »Risikogesellschaft« sowie von Gerhard Schulzes »Erlebnisgesellschaft« hat sich gezeigt, dass die einschlägigen pastoraltheologischen Prämissen über »den modernen Menschen« auf den Prüfstand gehören¹⁰⁴, aber auch, wie die Kirche z. B. mit ihren seelsorglichen¹⁰⁵ und gottesdienstlichen¹⁰⁶ Angeboten auf die veränderte kultursoziologische Wirklichkeit reagieren kann. Dabei ist erneut deutlich geworden, dass die Gemeinde einerseits Teil der Gesellschaft ist, dass sie aber andererseits als signifikante Einheit innerhalb dieser Gesellschaft der Gesamtgesellschaft gegenübertreten und sie in der Kommunikation des Evangeliums mit spezifischen Werten und Vorstellungen konfrontieren kann, für deren Plausibilität sie die Verantwortung trägt.

Auf weitere Aspekte kann hier wiederum nur stichwortartig verwiesen werden:

- Der Dialog mit den Sozialwissenschaften hat der (Praktischen) Theologie und der Kirche dazu verholfen, die auf das Kerygma verengte Besinnung auf das Evangelium zu weiten und die soziale Dimension der jüdisch-christlichen Tradition klarer und konkreter zu artikulieren.¹⁰⁷

102 1969 erörterte Karl-Fritz DAIBER, inwiefern das grundlegende Interesse der Praktischen Theologie am Dialog mit den Sozialwissenschaften das des »Dienstes [...] an den Menschen einer jeweiligen Zeit« sei (1969, 347f.). Die Vertiefung dieses Ansatzes folgte wenige Jahre später (1977) und hat durch ihre theoretische Stringenz und Klarheit die Debatte der Folgejahre in starkem Maße geprägt.

103 Nach Karl-Wilhelm DAHM hat die (Praktische) Theologie insbesondere die »Darstellung und Vermittlung kirchlicher Werte« sowie geeignete Formen »helfender Begleitung« zu reflektieren (1971, 117. 121).

104 Vgl. ENGEMANN 1996b.

105 GRÖZINGER 1996.

106 BIERITZ 1996.

107 Die für diese Perspektive anzuführende praktisch-theologische Literatur ist kaum zu überschauen. Sie reicht von der klassischen lateinamerikanischen Befreiungstheologie (HARTMANN 1980) über die Fokussierung der sozialpolitischen Dimension kirchlichen

- Trotz seiner Einzigartigkeit ist der Mensch aufgrund seiner sozialen Verankerung in der Welt immer auch Teil einer Gruppe (Familie), einer sozialen Schicht, eines bestehenden Milieus, das ihn prägt, ihn zu einer »Haltung« dieser Gruppe bzw. diesem System gegenüber herausfordert und die Übernahme von »Rollen« anträgt. Praktische Theologie muss um solche Rollenerwartungen wissen, um die Kommunikation des Evangeliums mit der Stärkung bzw. dem Boykott entsprechender Rollen verbinden zu können.
- Vor diesem Hintergrund gewinnen die Handlungsvollzüge der Kirche eine unausweichlich politische Note. Gottesdienst, Seelsorge, Predigt und Unterricht können – »kasuell« in der Lebenswelt der Zeitgenossen verankert – ausgesprochen wirksame Formen der Gestaltung gesellschaftlicher Wirklichkeit sein.¹⁰⁸
- Die mit der Pluralisierung und Individualisierung von Lebensformen verbundenen Veränderungen in der durchschnittlichen Sozialbiografie eines Menschen haben ein Nachdenken über die Erweiterung¹⁰⁹ und Neuprofilierung¹¹⁰ der Kasualtheorie ausgelöst. Somit können die Kasualien auch als spezifisch kirchliche Formen der Kulturkritik bzw. der Sozialtherapie betrachtet werden.
- Der Kirche kommen – wie anderen Institutionen auch – bestimmte Handlungsfunktionen zu, die die Gesellschaft und den Einzelnen bei der Gestaltung jener Strukturen der Zwischenmenschlichkeit unterstützen sollen. Die Soziologie verweist in diesem Zusammenhang auf die Ambivalenz von Institutionen¹¹¹ und die deshalb notwendige Institutionskritik.¹¹²

Handelns in den sechziger und siebziger Jahren (JOSUTTIS 1974) bis hin zu den jüngeren Ansätzen aus dem Bereich der »befreienden Seelsorge« (POHL-PATALONG 1996).

108 Ich verweise pars pro toto auf die Diskurse um die »politische Predigt« (BURBACH 1990) sowie auf die Leitlinien der gesellschaftspolitisch-orientierten (KLESSMANN 1988, HENKE 1994) und »interkulturellen« Seelsorge (SCHNEIDER-HARPPRECHT 2001).

109 WAGNER-RAU 2000, 122–173.

110 Christian GRETHLEIN erörtert – sowohl aus theologischen Gründen wie angesichts der faktischen religionssoziologischen Funktion der Taufe in der heutigen Gesellschaft – die Kasualien als Formen der Taufferinnerung. Damit verbindet er den Versuch, die die Kasualien – und insbesondere die Taufe – kennzeichnende Spannung zwischen Vergewisserung und potentieller Kritik bzw. Infragestellung bestehender Strukturen zu erhalten (2005, bes. 909–914).

111 »Der Mensch will die entlastende und ordnende Funktion der Institutionen, die um so wirksamer sind, je dauerhafter und unveränderter die Regelung ist, er kämpft aber dagegen im Interesse der Freiheit und des Fortschritts an, die um so mehr in der Gefahr sind, je dauerhafter und unveränderter die Institutionen sind« (MOREL 1974, 360).

112 Gert OTTO entfaltet seine zentrale These, die Praktische Theologie sei vor allem eine »Kritische Theorie religiös vermittelter Praxis« – die auch und besonders eine kritische

3.5 Kommunikation des Evangeliums und die Gestaltung von Kirche.

Zum Beispiel: Der Dialog mit der Wirtschafts- und Rechtswissenschaft

3.5.1 Bei der Frage nach der Gestaltung von Kirche im Interesse der Kommunikation des Evangeliums läge es nahe, den ausführlichen Abschnitt über soziologische Facetten der Lebensäußerungen der Kirche um weitere Aspekte zu ergänzen. Da dieser Beitrag jedoch keine vollständige, sondern eine exemplarische und problemorientierte Dokumentation wichtiger Dialoge der Praktischen Theologie mit außertheologischen Disziplinen bieten soll, erscheint es mir angemessener zu sein, stattdessen zwei weitere Begegnungsfelder in den Blick zu nehmen, auf denen die Frage nach der Gestaltung der Kirche entscheidend mitbedacht wird. Es sind die Bereiche der Ökonomie und des Rechts.

Zunächst aber soll der strukturelle Rahmen der Gestaltung von Kirche – d.h. der Kirchenleitung – kurz skizziert werden. Der Gedanke, die spezifische Aufgabe praktisch-theologischer Arbeit in der Einflussnahme auf die Leitung bzw. Gestaltung von Kirche zu sehen, geht auf Friedrich Schleiermacher zurück. Er erwartet von der Praktischen Theologie eine »Methodologie der Kirchenleitung«¹¹³ mit entsprechenden »Kunstregeln« für die »besonnene Einwirkung auf die Kirche«¹¹⁴, damit das Christentum angemessen in ihr dargestellt werden kann. Von Kirchenleitung ist bei Schleiermacher in einer dreifachen Bedeutung die Rede: Kirchenleitung ist zum einen (1.) »Kirchenregiment« im Sinne einer übergemeindlichen Organisation und Führung der Kirche auf landeskirchlicher Ebene.¹¹⁵ Zum anderen (2.) drückt sich Kirchenleitung in dem »Kirchendienst« aus, den der einzelne Geistliche für eine konkrete Gemeinde erbringt, indem er Gottesdienste hält, predigt, Seelsorge leistet und unterrichtet. (3.) Schließlich hat auch die »freie Einwirkung«, die institutionell »ungebundene« Einflussnahme des einzelnen Christen auf das Ganze der Kirche und auf die Gemeinde eine kirchenleitende Dimension.¹¹⁶

Nicht nur Schleiermacher, auch andere Praktische Theologen in Vergangenheit und Gegenwart sehen in der ständigen Erörterung der Praxis der Kirche – und damit verbunden: in der »Konstruktion von Praxis«¹¹⁷ – eine zentrale Funktion der Praktischen Theologie. Sie hat

Haltung gegenüber der Kirche impliziere – in erster Linie mit Bezug auf die Sozialwissenschaften (1975b, 20).

113 SCHLEIERMACHER 1987, 252.

114 SCHLEIERMACHER 1961, § 263.

115 A. a. O., §§ 309–334.

116 A. a. O., § 312.

117 Vgl. dazu STECK 1975, 75–78.

darauf zu achten, dass die »Arbeit der Theologie in die der Kirche mündet«¹¹⁸, was wiederum nur geschehen kann, wenn sie sich nicht auf innerkirchliche Fragen beschränkt, sondern auch die etablierten Handlungsmuster der Gesellschaft sowie auch ökonomische und rechtliche Grundlagen in den Blick nimmt.

Eine Auseinandersetzung der Praktischen Theologie mit ökonomischen und rechtlichen Fragen könnte sich idealiter an den drei von Schleiermacher aufgezeigten Aspekten der Gestaltung von Kirche orientieren. Das führte beispielsweise zu folgenden Fragen:

1. Wie erfolgreich ist das »Kirchenregiment« in unternehmerischer Perspektive? Wieviel Hierarchie, wieviel Demokratie ist bei der Gestaltung von Kirche angemessen?

2. Wieviel Kundenorientierung braucht der »Kirchendienst«, um wirklich hilfreich sowie im besten Sinne »zeitgenössisch« zu sein – und um sich positiv auf die Gestaltung der Gesellschaft auszuwirken? Was ist unter einem erfolgreichen Pfarrer zu verstehen? Verschenkt die Gemeinde nicht Ressourcen, wenn sie die Arbeit der Gemeinde in so hohem Maße von der Leistung eines einzelnen Pfarrers abhängig macht?

3. Wie viel Autonomie und Problemlösungskompetenz ist den »Laien« zuzugestehen bzw. zuzutrauen? Was können sie zum Erfolg des »Unternehmens Gemeinde« beitragen?

Da das Wirkungsgeflecht von Theologie, Ökonomie und Recht in der praktisch-theologischen Theoriebildung jedoch weithin unterschätzt wurde, kann hier keine in dieser Weise gerasterte Rezeptionsgeschichte geboten werden. Es ist aber möglich, einige aussichtsreiche und ausbaufähige Aspekte anzuführen, die bei Erarbeitung von »Kunstregeln« zur Gestaltung des Zusammenhangs von Kirchenleitung, Ökonomie und Recht eine wichtige Rolle spielen dürften.

3.5.2 Eine der wichtigsten Einsichten der noch ausgesprochen kargen Dialoge zwischen (Praktischer) Theologie und Ökonomie ist eine angemessene Kontextualisierung der Frage nach dem Geld. In den Gremien von Kirchenleitungen ist die ökonomische Frage allzu lange als Frage nach dem Woher und Wohin des Geldes gestellt worden. Dabei wurden die ökonomisch nicht minder relevanten Fragen nach den eigentlichen, typisch kirchlichen Ressourcen, Verfahren und Produkten – man könnte auch sagen, nach der »Kirche als Marke« – entweder übersehen oder nur im binnenkirchlichen Monolog behandelt.¹¹⁹ Davon abzurücken bedeutet, die Kirche unter

¹¹⁸ NIEBERGALL 1903, 275.

¹¹⁹ Diese Einseitigkeit der ökonomischen als einer aufs Geld fixierter Perspektive kommt wohl auch in solchen Feststellungen zum Ausdruck: »Wirtschaftlichkeit und Kirchlichkeit müssen also kein Gegensatz sein. Jedenfalls dann nicht, wenn wir es sind, die bestimmen, was wir mit unserem – es ist stets anvertrautes – Geld machen. [...] Warum

bestimmten Aspekten als ein Unternehmen bzw. eine Organisation zu betrachten. Nach den Dimensionen der Kirchenleitung nach Schleiermacher betreffen diese Aspekte v.a. die Ebene des Kirchenregiments:

- Kirche ist insofern ein Unternehmen, als sie eine »verantwortliche und verantwortlich zu machende Körperschaft« ist, eine »soziale Adresse«.
- Kirche ist insofern ein Unternehmen, als sie sich ganz bestimmten und »bestimmbaren Effizienzgesichtspunkten« unterwirft und unter Managementgesichtspunkten betrachtet werden kann.
- Kirche ist insofern ein Unternehmen, als sie sich »ökonomisch einer Beobachtung nach Produktivitätsgesichtspunkten« aussetzt.¹²⁰
- Die Kirche müsste, als Unternehmen betrachtet »ein strategisches Ziel« verfolgen. Ihr Zweck wäre dann »die Gemeinschaft der Glaubenden«.¹²¹

Im Raum der Kirche sowie in der Theologie wird freilich weitgehend nur metaphorisch von der Kirche als von einem Unternehmen gesprochen.¹²² D.h., die Kirche stellt sich gerade nicht die Frage, »welche Ressourcen in welchen Verfahren [...] zu welchen Produkten verarbeitet werden. Und das könnte ein Kardinalfehler der ganzen Debatte sein.«¹²³ Kann man aber diese Fragen nicht beantworten, »dann kann man auch die Frage nicht diskutieren, ob die Position des Geldes bzw. der Ökonomie nicht auch anders besetzt werden könnte«. Das führt fatalerweise dazu, dass die Ökonomie eben nicht als eine bewegliche Reflexionsperspektive diskutiert wird, sondern fatalerweise zu einem Fokus wird, auf den man von Synode zu Synode ängstlich starrt. Die stattdessen festzustellende unzureichende Fixierung auf die Geldfrage übersieht, »daß Geld nichts als ein Medium ist, ein »Schmiermittel« eben.«¹²⁴

erscheint es unzulässig, einmal nüchtern auszurechnen, was ein Gottesdienst eigentlich kostet? Haben wir etwa Angst, daß wir dann keine Gottesdienste mehr halten?« [...] Wir benötigen »dringend ein modernes kirchliches Rechnungswesen, das uns diese notwendigen Erkenntnisse liefert: Aufwand und Nutzen für uns heute und die Kosten morgen für unsere Kinder und Enkel« (BEGRICH 2005, 24).

¹²⁰ Vgl. LEHMANN 2005, 19.

¹²¹ BEGRICH 2005, 23f.

¹²² Vgl. a.a.O., 23: »Nein, die Kirche selbst ist kein Unternehmen, aber sie verhält sich weithin so und es ist zweckmäßig – und dem Wesen der Kirche nicht abträglich – sie einmal so zu betrachten.« Täuscht also die Kirche gleichsam die Gesellschaft und ihre Mitglieder, indem sie »nur so tut, als ob«? Die Soziologin Maren Lehmann würde hier wahrscheinlich von einer renitent inklusiven Argumentation der für die Leitung der Kirche Verantwortlichen sprechen (vgl. LEHMANN 2005, 20).

¹²³ LEHMANN 2005, 20.

¹²⁴ A.a.O., 19f.

3.5.3 Immerhin ist es heute kein Tabu mehr, im kirchlichen Denken und im praktisch-theologischen Argumentieren eine unternehmerische Sichtweise einzunehmen,¹²⁵ und dabei nicht nur die Geldfrage zu traktieren. Einen wichtigen Impuls hat der Dialog zwischen Praktischer Theologie und Ökonomie durch die neu aufgeworfene Frage nach dem Erfolg der Kirche eröffnet. Kirche und Theologie müssen sich fragen lassen, wie mit dem »Beieinander von menschlicher Leistung und alleinwirksamer Gnade umzugehen ist«, wie sich »die kreuzestheologische Option für die Scheiternden mit der Option für eine selbstbewußte, leistungsstarke Institution« verbindet und »wie der Erfolg der einzelnen Pfarrerinnen und Pfarrer zusammenhängt mit dem (sichtbaren) Erfolg der gesamten Kirche«.¹²⁶

J. Hermelink verweist in diesem Zusammenhang besonders auf die bestehenden »Kriterien« für »Qualität und Erfolg in der kirchlichen Beratung«, wobei die Beurteilung (im Sinne einer faktischen Begutachtung) seitens der Ratsuchenden eine besondere Rolle spielt. Er macht deutlich, inwiefern sich der »Erfolg seelsorglicher Beratung und Beraterischer Eigennutzen« keineswegs ausschließen: »Eben die Qualitäten, mit denen die Beraterin ihrem Gegenüber zu helfen vermag, kommen ihrer eigenen beruflichen Position zugute.«¹²⁷ Wichtig ist Hermelink der Hinweis auf den gemeinschaftlichen Aspekt des Erfolgs: »Persönlichen Erfolg gibt es also in der Kirche – wie in der Wirtschaft – immer nur als geteilten Erfolg.« Er soll »mit Anderen geteilt und Anderen mitgeteilt« werden. Öffentlichkeit und Kirchenleitung sollten sich » – nicht nur zu Pfingsten – ein Bild davon machen können, wie die Kirche Erfolg hat.«¹²⁸

Die Betrachtung der Kirche als ein Unternehmen und die Thematisierung ihres Erfolgs werfen ein neues Licht auf bestimmte Gesichtspunkte kirchenleitenden Handelns.

Dazu gehört die Behandlung der Frage der Kirchenmitgliedschaft. Unternehmerisch gesehen kommt hier der Aspekt der Kundenorientierung¹²⁹ ins Spiel, mithin die Frage nach der Attraktivität der Kirchenmitgliedschaft. Eine nach ökonomischen Prinzipien entwickelte Analyse bzw. Bewertung von Kirchenmitgliedschaft(en) würde sich dafür interessieren, wie viele As-

125 Vgl. z.B. die Themenhefte »Management als kirchliche Praxis? Zur Zukunft unternehmerischen Denkens in der Kirche«, in: PrTh, 37. Jg., 2002, 242ff.; »Qualität und Leistung in der Kirche«, in: Lernort Gemeinde, 20. Jg., 2002, H. 3; DIETZFELBINGER/TEUFEL 2002; HERMELINK 2004.

126 HERMELINK 2004, 41f.

127 A. a. O., 44f.

128 A. a. O., 54.

129 Vgl. z.B. MÜLLER 2000. Thomas BEGRICH (2005, 25f.), plädiert für kundenorientierte Umfragen unter den Gemeindegliedern, die helfen sollen, den »Erfolg« der Gemeindeleitung zu verdeutlichen. Kundenorientierung implizierte außerdem eine offensive, nicht nur binnenkirchliche Werbung für kirchliche »Angebote« – z.B. für die Konfirmation.

pekte des Lebens eines Menschen durch seine Kirchenmitgliedschaft positiv berührt und welche gar nicht von ihr tangiert oder gar ausgegrenzt werden; sie würde z.B. herausfinden wollen, ob eine Gemeinde für die Integration der sozialen Lebensbezüge eines Menschen offen ist, oder ob ihre Struktur seine Lebenszusammenhänge gewissermaßen okkupiert und seine Freiheit beschränkt.¹³⁰ Zu einer ähnlichen Sicht kommt J. Hermelink, ausgehend von der These, dass sich in der Kirchenmitgliedschaft »individueller Nutzen und kirchlich-institutioneller Erfolg« überschneiden. Praktische Theologie müsse nach Modellen für eine Praxis von Gemeinde suchen, die es ermöglicht, dass die Partizipation der Einzelnen am Erfolg des kirchlichen Systems nicht dazu führt, dass der Erfolg der Gemeinde als eines gut funktionierenden Systems »zur Gefahr wird für die individuelle Freiheit des Glaubens«.¹³¹

Auch wenn die Frage nach der Liquidität der Kirche weder die einzige noch die wichtigste Frage im Dialog zwischen Praktischer Theologie und Ökonomie ist, kann sie aus der Erörterungen der Ressourcen, Mittel und Ziele der Kirche nicht herausdividiert werden. In diesem Zusammenhang hat Th. Begrich den Begriff des Mehrwerts aufgegriffen, der sich auf Faktoren bezieht, unter denen sich eine Leistung »ausmünzt«. Bezogen auf den Zusammenhang zwischen Kirchensteuerforderungen und Kirchenaustritten – bzw. positiv formuliert: zwischen dem Zahlen von Kirchensteuern und der Partizipation an kirchlichen Leistungen – müsste »die richtige Frage« im Dialog von Theologie und Ökonomie seiner Ansicht nach lauten: »Wie können wir erreichen, daß die Menschen [...] einen Mehrwert für sich darin erkennen, Kirchensteuern zu zahlen?! Und nicht: Laßt uns die Kirchensteuer abschaffen, dann wird schon niemand austreten!«¹³²

3.5.4 Die verstärkte Rezeption ökonomischer Aspekte in eine Theorie kirchlichen Handelns ist mit weiteren Problemanzeigen bzw. mit einer veränderten Sicht auf Themen verbunden, die man nach Schleiermacher insbesondere Fragen des »Kirchendienstes« und den Möglichkeiten der »freien Einwirkung« zuordnen könnte:

- Angesichts der der protestantischen Theologie (aus guten Gründen) eigenen Ablehnung jeglicher Werkgerechtigkeit ist die Frage nach der Leistung unter ökonomischen Gesichtspunkten der Gemeindeleitung neu zu diskutieren. Insbesondere ist dem Missverständnis zu begegnen, »besondere Verdienste« seien in der Kirche nicht gefragt. »Die Schwa-

130 Nach M. LEHMANN (2005, 22) sollte eine Kirchenmitgliedschaft weder in jene Entweder-Oder-Situationen münden, die immer dann entstehen, wenn eine Organisation zu viele Aspekte des Lebens ihrer Mitglieder ausschließt, noch soll sie alle Aspekte des Lebens einschließen; denn damit würde sie das Leben ihrer Mitglieder dekretieren.

131 HERMELINK 2004, 50.

132 BEGRICH 2005, 24.

chen können schließlich nur von Starken gestützt werden. Kein Unternehmen würde sich etwas darauf einbilden, daß bei ihm Leistung nicht wichtig sei.«¹³³

- Die Kirche darf die Fragen nach den Kriterien ihres Erfolgs, nach ihren Produkten, ihrer Marktpräsenz usw. nicht länger »theologisch inklusiv« beantworten, sondern muss z.B. hinsichtlich ihrer Ressourcen (wie Tradition und den Glaube) auch »Knappheiten« und Unzulänglichkeiten einräumen, statt darauf zu bestehen, »der Glaube betreffe alles, jeden, immer«. Damit kultiviert die Kirche eine »Deflation des Glaubens«¹³⁴, zumal dem durchschnittlichen Zeitgenossen – »Otto Normalverbraucher« genannt – selbstverständlich bewusst ist, was alles allein mit dem Glauben nicht zu bewältigen oder auch nur zu klären ist. Er zumindest hat einen Begriff von Knappheit des Glaubens.¹³⁵
- Die in der kirchlichen Praxis geläufige – und in den Gemeinden auf verschiedene Weise auch kommunizierte – Einteilung der Kirchenmitglieder in engagierte und distanzierte Christinnen und Christen ist insofern problematisch, als sie die Partizipation an bestimmten Interaktionsmustern höher bewertet als andere Formen der »Beteiligung«, wie z.B. die der »generellen Unterstützung« kirchlicher Institutionen.¹³⁶

3.5.5 Wo immer sich Praktische Theologie der ökonomischen Dimension kirchlichen Handelns bewusst wird, ergibt sich die Frage nach angemessenen Orientierungspunkten und Optionen, die den Besonderheiten einer quasi unternehmerischen Betrachtungsweise der Kirche auch gerecht werden.

Jan Hermelink hat den Vorschlag gemacht, die »Eigenart des kirchlichen Erfolgs an der Vollzugsform des Abendmahls« zu studieren, denn »spezifische Konstellationen der Mahl-gemeinschaft [seien] paradigmatisch für die Struktur kirchlicher Beteiligung und damit für

133 A. a. O., 27.

134 LEHMANN 2005, 20.

135 »Der Glaube antwortet eben nicht auf die Frage, ob Liebe Elternschaft impliziert, er antwortet nicht auf die Frage, ob Wissenschaft Erkenntnisgrenzen akzeptieren kann, ob Wirtschaft mit Krediten anstatt Produkten rechnen kann, und er antwortet in allen diesen Fragen erst recht nicht darauf, wie dies alles – wenn es denn möglich ist – geschehen könnte« (A. a. O., 21).

136 Diese Einteilung wird von außen – in diesem Fall aus sozialwissenschaftlicher Perspektive – für unökonomisch gehalten, da sie ein »Erpressungspotential« impliziere und potentielle Kunden abstoße (LEHMANN 2005, 22). Die Vfn. weist darauf hin, dass auch Geld bzw. Spenden ökonomisch gesehen eine wirkliche Form des Engagements sein könnten, und dass darüber hinaus zum Begriff des »Engagement« in unserer Kultur auch der der Entlohnung gehöre, was die Gemeinden letztlich vor neue Verwaltungsprobleme stelle, deren Lösung wiederum Geld kosten würde (ebd).

den Erfolg der Kirche im Ganzen«¹³⁷. Dazu rechnet Hermelink z.B. die Umkehr der ökonomisch konstitutiven Reihenfolge von Geben und Nehmen: Die Mahlteilnehmer Jesu müssen nichts vorweisen. »Erfolgreich« wäre die Kirche demnach dann zu nennen, wenn ihre Einladung deshalb als einladend empfunden und angenommen wird, weil sie z.B. nicht an soziale Voraussetzungen bzw. bestimmte gesellschaftliche Status geknüpft ist. Dies könnte gewissermaßen zum Markenzeichen von Kirche gehören. Die Irrelevanz des eigenen sozialen Standorts für die wie auch immer gewählte Partizipation an der Kirche schließt eine bestimmte Leistungserwartung nicht aus, sondern ein. Zwar »arbeiten Pastorinnen und Pastoren [...] nicht auf eigene Rechnung«, aber sie sind »gleichsam als Restaurantpächter« gefordert, wenn ihnen auch »Gehalte und Gestalten ihres Tischdienstes [...] in vieler Hinsicht bereits vorgegeben«¹³⁸ sind.

Eine weitere Möglichkeit der unternehmerischen Stärkung der Kirche wird darin gesehen, ihre beiden ökonomisch gleichermaßen wichtigen Kommunikationsebenen konsequenter zu professionalisieren: Das betrifft zunächst die »interne Ebene« der kirchlichen Kommunikation; sie sei – so Lehmann – ihr eigentlicher »Joker«¹³⁹ und bestehe in den vielfältigen Formen christlich-religiöser Interaktion (Gottesdienst, Seelsorge usw.). Auf dieser Ebene halte die Gemeinde als Souverän der Kirche unverwechselbare »Angebote« bereit. Als »extern« wird jene Ebene bezeichnet, die der Gesellschaft einen »eigenen Beteiligungsmodus« im Sinne einer »generalisierten Unterstützung« eröffnet. Auf dieser Ebene können sowohl die Finanz- als auch einige Legitimationsprobleme der Kirche angegangen werden. Dass die Kommunikation des Evangeliums ein lohnendes Unterfangen ist, soll jedenfalls in den »internen und externen Kommunikationen der Kirche deutlich werden (ohne daß das ein für alle mal geschehen müßte)«. Nur wenn die Themen und Strukturen der Kirche so exklusiv sind, dass man sie transparent nennen kann, »kann dem Glauben wie dem Geld vertraut werden«.¹⁴⁰

Ein solches Herangehen erfordert allerdings eine nachvollziehbare Funktionstrennung und Professionalisierung bei der Erledigung der Aufgaben auf der internen und externen Kommunikationsebene der Kirche, eine klare »Festlegung von Verantwortlichkeiten« sowie effektive »Aufsicht und Kontrolle«.¹⁴¹ Diese Kontrolle sollte sich jedoch nicht nur auf die Einhaltung bestimmter Leistungsstandards beziehen, sondern auch die Motivation der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Gemeinden betreffen.¹⁴²

137 HERMELINK 2004, 52

138 A. a. O., 52f.

139 LEHMANN 2005, 22.

140 Ebd.

141 BEGRICH 2005, 25. »Warum halten wir Leistungskontrolle, also Erfolgskontrolle, dem Wesen der Kirche abträglich? [...] Wir sollen nicht die Schwachheit kultivieren, sondern für die Schwachen eintreten!« A. a. O., 25.27.

142 Vgl. z.B. DAHM 2005 und – für den Bereich der Religionslehre – LÜCK 2003.

Im Blick auf die notwendige Professionalisierung und Arbeitsteilung kann die Einbeziehung ehrenamtlicher Mitarbeiter besonders effektiv sein, was den Abbau von Hierarchien einschließt. Dadurch bekommt die Gemeinde als Ganze mehr Handlungsspielraum, um angemessen, schnell und in eigener Verantwortung auf die »Herausforderungen des Marktes« reagieren zu können.¹⁴³ Damit eng verbunden ist eine stärkere Dezentralisierung der Kompetenzen. Was in modernen Unternehmen heute eine Selbstverständlichkeit ist, gilt für die unternehmerische Dimension der Kirche umso mehr; schließlich geschieht das Eigentliche in den Gemeinden, wofür diese auch in stärkerem Maße die (ganze) Verantwortung übernehmen müssten.¹⁴⁴ Diese Eigenverantwortlichkeit betreffe dann allerdings nicht nur die Durchführung bestimmter Aktionen, sondern auch deren Inhalt und Rahmen, die Finanzierung und die Ergebnisse der Arbeit. »Wer wenig Geld hat, muß wenigstens genug Fantasie haben.« Kirchenkreisen käme dann mehr und mehr die Funktion von Unternehmensteilen zu, »die eigenverantwortlich und kreativ am Erfolg des Unternehmens mitwirken«.¹⁴⁵

3.5.6 Die Dimension des Rechts in der Kirche ist seit zwei Jahrtausenden Gegenstand einer integrativen Rezeption. Sie kann hier nur kurz berührt werden. Seit sich das Christentum als soziale Gruppe etabliert hat, hat es zum einen mit Regeln und Gesetzen für das Verhalten von (religiösen) Gruppen im größeren Rahmen der Gesellschaft zu tun; zum anderen lassen sich auch in den frühen Gemeinden selbst erste Regeln für deren Leitung und für das Verhalten der Gemeindeglieder innerhalb und außerhalb der »Kirche« erkennen. Dabei bestand das leitende Interesse von Anfang wiederum darin, solche Regeln und Verbindlichkeiten zu schaffen, die der Kommunikation des Evangeliums förderlich sind, und solche Gepflogenheiten zu verhindern, die ihr abträglich sind.

143 BEGRICH 2005, 25.

144 Dies sollte, unternehmerischen Prinzipien folgend, auch in einer differenzierten Verteilung der Finanzmittel zum Ausdruck kommen: Eine leistungsbezogene Finanzverteilung ist darauf ausgerichtet, »Stärken zu stärken,« was darauf hinausläuft, »die auf inhaltlicher Arbeit beruhende Leistung der Gemeinden [zu] würdigen«. Dahinter steht die Überzeugung, dass die Kirche »immer über so viel Geld verfügen [wird], wie ihr gelingt, die Menschen wirklich zu erreichen« (BEGRICH 2005, 27.29; vgl. auch DERS. 1999). Das bedeutet nicht, die Ebene der Verwaltung zu vernachlässigen; es ist im Gegenteil falsch, sie nur als Kostenfaktor zu betrachten. Sie liefert einen notwendigen Beitrag zum Erfolg, bedarf aber – wie z.B. die Ebene der religiösen Interaktionen auch – der Kontrolle, inwieweit sie ihrer Aufgabe auch gerecht wird.

145 BEGRICH 2005, 26.

Befasst man sich im Einzelnen mit der Geschichte des sich darin anbahnenden Kirchenrechts,¹⁴⁶ wird deutlich, in welchem Umfang die Ordnung der Gemeinde an den Ordnungen der Gesellschaft partizipiert. Auf diese Weise werden Ansprüche, die Einzelne und Gruppen (auch gegeneinander) haben, geschützt, und die Verletzungen der geltenden Regeln werden geahndet: z.B. durch die so genannte Kirchenzucht, durch Amtsenthebung eines Pfarrers oder durch dessen Versetzung. Die Entwicklung des Kirchenrechts, das bis ins 20. Jahrhundert hinein v. a. als Recht zur Selbstorganisation der Kirche innerhalb der Schranken des geltenden (Grund-)Gesetzes verstanden wurde, weist dementsprechend von Anfang an nicht nur starke Bezüge zum bürgerlichen Recht, sondern auch zu den dieses Recht begründenden Theorien auf.

Wichtig ist wiederum im Hinblick auf den Gegenstand der Praktischen Theologie, dass der Dialog mit der Rechtswissenschaft vor allem dort besonders intensiv geführt wurde, wo es um die mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis verbundenen »Praxissituation(en) endlicher Freiheit«¹⁴⁷ ging. Zur Gestaltung dieser Situationen bedarf es angemessener Kriterien und geregelter Interaktionen, wofür insofern ein Rechtssystem erforderlich ist, weil anders die Einhaltung solcher Standards nicht eingefordert werden kann.

Wie auf das bürgerliche Recht könnte man auch auf das Kirchenrecht verzichten, wenn alle Individuen jene Regeln von Natur aus befolgten und Vorteilhabe auf Kosten anderer für niemanden in Betracht käme. »Der Blick des christlichen Glaubens richtet sich also nicht nur auf einzelne soziale Daseinsbereiche, sondern vorab auf die [...] Verfassung menschlicher Existenz, in der die mit begrenzten und je spezifischen Möglichkeiten freien Handelns ausgestatteten Individuen sich vorfinden und in deren Rahmen sie durch die Betätigung ihrer endlichen Freiheit die verschiedenen sozialen Interaktionsordnungen und Institutionen erst hervorbringen und fortlaufend verändern.«¹⁴⁸

Der notwendige Dialog der Praktischen Theologie mit der Rechtswissenschaft entspricht einerseits der (Mit-)Verantwortung der Kirche für das, was allgemein als Recht erkannt und anerkannt wird.¹⁴⁹ Andererseits hat die (Praktische) Theologie in den Diskussion um eine angemessene Ordnung der Kirche das Besondere ihres Gegenstandsbezug hervorgehoben: Während die nach 1918 entstandenen Kirchenverfassungen noch den Charakter bloßer »Statute« aufweisen, zeichnete sich nach Barmen¹⁵⁰ eine grundle-

146 Vgl. zur Geschichte und zu den Problemen des Kirchenrechts CAMPENHAUSEN 1994, 5–63.

147 PREUL 1997, 230.

148 A.a.O., 230.

149 Vgl. HERMS 1983, 250.

150 »In der Kirche ist eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich« – so in der 3. These der Barmer Bekenntnissynode von 1934.

gende Wende hin zu einer stärkeren und bewussten Eigenständigkeit des Kirchenrechts ab, das in seinem Bezug auf die Kommunikation des Evangeliums reflektiert wird.¹⁵¹

Das zeigt sich u.a. in der Demokratiedebatte in der (bzw. um die) Kirche. Durch die besonders Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre formulierte Kritik an der als undemokratisch empfundenen Institution Kirche sahen sich Kirchenrechtler mit der Erwartung konfrontiert, das Demokratieprinzip stärker in die Verfassung der Kirche zu integrieren. Dieser Erwartung begegnete man (heute wie damals) u.a. mit dem Hinweis, »dass die Kirche, rechtstheologisch gesehen, weder demokratisch noch undemokratisch sein kann«¹⁵², aber gleichwohl das Mandat zur Mitgestaltung des öffentlichen Rechts und der Demokratie in der Gesellschaft wahrzunehmen hat.

»Demokratisch kann Kirche schon von Begriffs wegen nicht sein; in der Kirche herrscht nicht das Volk, sondern hoffentlich Christus. Undemokratisch ist Kirche aber wiederum auch nicht, weil Verfahrensweisen und Strukturen vielfach dem im demokratischen System Üblichen ähneln oder entsprechen. Diese strukturelle Parallelität ist jedoch vor allem der Lehre vom Priestertum aller Gläubigen geschuldet. [...] Sie begründet das Recht auf Teilhabe, auf Partizipation aller Gläubigen an dem der Kirche gegebenen Auftrag.«¹⁵³ Wie stark sich die Kirche von diesem Auftrag wiederum für Recht, Freiheit und Demokratie einsetzen kann, hat u.a. die politische Wende 1989 in Deutschland gezeigt, die ganz wesentlich durch kirchliche Gruppen vorangetrieben und gestaltet wurde.

So zeigen sich auch in der Frage nach Recht und Ordnung in Gesellschaft und Kirche starke formale und sachliche Interdependenzen, die notwendigerweise auf einen interdisziplinären Dialog zielen. Wo er gelingt, erhält die institutionskritische Perspektive der Praktischen Theologie ein schärferes Profil; außerdem trägt er dazu bei, die Erfordernisse der Kommunikation des Evangeliums in den Ordnungen der Kirche angemessen zu berücksichtigen.

3.6 Kommunikation des Evangeliums um der Freiheit willen.

Zum Beispiel: Der Dialog mit der Philosophie

3.6.1 Theologie und Kirche stehen vor der großen Herausforderung, angesichts einer Fülle von Botschaften, die Freiheit versprechen – und vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, die Freiheit diktiert¹⁵⁴ –, die Botschaft von der Freiheit zu plausibilisieren sowie religiöse Formen der An- und Zueignung der Freiheit zu reflektieren und »anzubieten«. Was eine praktisch-

151 Vgl. HECKEL 1973; WOLF 1961; DOMBOIS 1961–1983.

152 HÜBNER 2005, 35.

153 Ebd.

154 Vgl. die kultursoziologische Studie von Alain EHRENBURG (2004).

theologische Theorie für die Praxis der Kommunikation des Evangeliums leistet, soll sich ja nicht nur auf den Zustand von Kirche und Gesellschaft auswirken, sondern auch auf die Freiheit oder Unfreiheit des Einzelnen, den kirchliches Handeln erreicht. Bei diesem Projekt spielt die Patenschaft der Theologie mit der Philosophie eine besondere Rolle.

Nach Schleiermacher zielt insbesondere die mit dem »Kirchendienst« – also die mit den klassischen pastoralen Handlungsfeldern (Liturgie, Predigt, Seelsorge, Unterricht) – verbundene Dimension der Kirchenleitung auf die Stärkung der »geistigen Freiheit der Gemeindeglieder«.¹⁵⁵ »Jeden selbständiger zu machen im ganzen Gebiet seines Daseins, ist die Tendenz der evangelischen Kirche.«¹⁵⁶ Dazu gehörte es, den Einzelnen dazu zu ermutigen und – z.B. durch die Predigt – zu befähigen, selbst zwischen der Tradition und seiner Situation zu vermitteln. In welchem Maße der von der Praktischen Theologie zu reflektierende Prozess der Kommunikation des Evangeliums auch ein emanzipatorischer Prozess ist und auf die Aneignung einer vom Glauben bedingten Freiheit zielt, ist besonders in der Debatte um die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft deutlich geworden.¹⁵⁷ Dabei hat man freilich von der Philosophie kaum Gebrauch gemacht. Sie passte als klassische Geisteswissenschaft nicht in jenes Schema, nach dem sich die sich als Handlungswissenschaften neu konstituierenden empirischen Wissenschaften und Sozialwissenschaften als neue, dritte Kategorie zwischen den klassischen Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften etabliert haben.¹⁵⁸ Dem steht die Tatsache gegenüber, dass die Philosophie von alters her zu den bevorzugten Gesprächspartnern der Theologie gehört. Theologiegeschichte wäre ohne ihre Verflechtungen mit der Geschichte der Philosophie gar nicht darstellbar.¹⁵⁹

Der philosophisch-theologische Dialog hat vor allem in der Frage nach der »Lebenskunst« einen gemeinsamen Bezugspunkt.¹⁶⁰ Wie das Evangelium eine auch als Lehre vermittelbare Lebens-Kunde¹⁶¹ ist, die zu einem Leben

155 SCHLEIERMACHER 1983, 445.

156 A.a.O., 569.

157 Vgl. dazu die Ausführungen unter 5.4.

158 Dieses Urteil bezieht sich auf die weitgehend ausgebliebene Rezeption vor allem praktisch-philosophischer Einsichten und Methoden in den klassischen Handlungsfeldern der Kirche. Davon unberührt bleibt die Tatsache, dass jegliche (praktisch-)theologische Theoriebildung immer auch auf Philosophie zurückgreifen muss, zumal allen Humanwissenschaften ein philosophisch-geisteswissenschaftlicher Überbau eignet.

159 Vgl. beispielsweise Gerhard EBELINGS Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (1962).

160 Vgl. ENGEMANN 2002b.

161 Das Evangelium selbst impliziert eine Lehrdimension. Es vermittelt konkrete Vorstellungen von »Leben« und enthält Aussagen, die nicht auf eine »befreiende Botschaft« reduziert werden können, sondern den Adressaten als für ihr Leben relevant und ihr Le-

in der Freiheit des Glaubens anstiften und in diese Freiheit führen soll, befasst sich die Philosophie ihrerseits – und zwar von Hause aus – mit Lebenskunde, Lebenspraxis, Lebenskunst und mit der darin sich konstituierenden Freiheit des Menschen. Dass dieser Dialog in der Praktischen Theologie bisher eine vergleichsweise geringe Rolle gespielt hat, hängt damit zusammen, dass der Gesprächsfaden zwischen Theologie und Philosophie zu Beginn des letzten Jahrhunderts überhaupt gerissen ist – ausgerechnet in jenem Jahrhundert, in dem sich die jüngste unter den theologischen Disziplinen besonders rasch entwickelt hat.¹⁶² Neben allgemein-theologiegeschichtlichen Entwicklungen, die mit einer ebenso resignierten wie radikalen Abkehr vom philosophischen und theologischen Liberalismus durch die Dialektische Theologie zu tun haben, gibt es eine Reihe speziellerer Gründe, die eine Auseinandersetzung der Praktischen Theologie mit der Praktischen Philosophie gerade dort blockiert haben, wo sie nahe gelegen hätte.¹⁶³

Die Lebenssituation des Menschen in der Spätmoderne, die u.a. bestimmt ist von dem Dogma der Freiheit und dem faktischen Verlust der Autonomie, von der Qual der Wahl und dem Risiko gewählter Lebensmodelle sowie vom Imperativ des Erlebens und der Aufspaltung der Zeit in erfüllte Zeit (des Konsums) und Unzeit (der Zeit des Ausgeschlossenenseins vom Konsum), hat die Frage nach der Lebenskunst neu ins Blickfeld theologischer und philosophischer Reflexion gerückt.¹⁶⁴ Praktische Theologie und Praktische Philosophie tun gut daran, die entsprechenden Impulse der je anderen Wissenschaft zur Kenntnis zu nehmen und den abgerissenen Dialog – naheliegenderweise nach dem Konvergenzmodell¹⁶⁵ wieder auf-

ben verändernd vor Augen gehalten werden. Mit dem Evangelium wird Menschen etwas zu verstehen gegeben, was sie zum Umdenken motiviert; Menschen werden sich selbst neu zu verstehen gegeben, was mit Selbst- und Weltbildrevisionen verbunden ist.

162 Dabei hatte die Praktische Theologie beste Chancen, ihr produktives Verhältnis zur Philosophie zu wahren. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verfasste Oskar PFISTER grundlegende Schriften zum Verhältnis der Praktischen Theologie zur Philosophie, wobei seiner großen Arbeit über die Willensfreiheit (1904) und dem darin entfalteten Begriff des »organischen Determinismus« eine herausragende Bedeutung zukommt.

163 Dazu gehören vor allem (1.) die rechtfertigungstheologisch motivierte Zurückhaltung der protestantischen Theologie gegenüber Konzeptionen gelingenden Lebens und einem »positiven« Persönlichkeitsbegriff, (2.) die einseitig soteriologisch geführte Debatte um den (un)freien Willen und (3.) die sich im 20. Jahrhundert zunehmend polarisierende, auf Therapie oder Kerygma fixierende Pastoraltheologie (vgl. ENGEMANN 2004, 882–885).

164 Im Jahre 2005 fand auf Anregung von Praktischen Theologen eine interdisziplinäre Fachtagung zum Thema Lebenskunst statt, an der sich außer Theologen auch Philosophen und Psychologen beteiligt haben. Die meisten Beiträge dieser Tagung sind im Heft 1/2006 der Zeitschrift *Wege zum Menschen* abgedruckt. Vgl. auch die Sammelrezension von ENGEMANN 2006b.

165 S. unten 4.5.

zunehmen. Es gilt, den lange Zeit um Heil und Heilung kreisenden Diskurs der Pastoraltheologie zu überwinden bzw. in Richtung einer »didaktischen« Dimension pastoraler Praxis¹⁶⁶ zu öffnen. Die Schwierigkeiten, in und mit denen Menschen leben, sind so gelagert, dass sie nicht mit therapeutischen oder kerygmatischen Interventionen allein bewältigt werden können: Ungeübtheit in Fragen der Selbsterkenntnis, Ratlosigkeit in Bezug auf anstehende Lebensentscheidungen oder unsinnige Vorstellungen von einem erfüllten Leben sind ja keine Krankheiten oder einfach »Sünde«, sondern bedürfen einer Betrachtung des eigenen Lebens mit dem Ziel, es selber führen zu können.

3.6.2 Indem sich die (Praktische) Theologie und die (Praktische) Philosophie auf einen gemeinsamen Dialog über zentrale Aspekte der Lebenskunst einlassen, werden nicht nur gemeinsame Traditionen wiederbelebt, sondern auf diese Weise fällt auch ein neues Licht auf die Ressourcen der Kommunikation des Evangeliums und der praxis pietatis. Folgende Gesichtspunkte spielen dabei eine Rolle:

- Angesichts des in unserer Gesellschaft vorherrschenden Dogmas der Freiheit bzw. des von vermeintlicher Freiheit »erschöpften Selbst«¹⁶⁷ fördert der Dialog mit der Philosophie die Einsicht, dass sich die Kommunikation des Evangeliums nicht nur auf die Freiheit von Sünde, Angst, Krankheit, Tod und Teufel usw. bezieht, sondern auch in der Freiheit zu – nämlich in einer Leben eröffnenden Freiheit – Gestalt gewinnt.
- Dabei spielt der Begriff der »bedingten Freiheit«¹⁶⁸, die Möglichkeit zur Wahrnehmung von Spielräumen angesichts vorgegebener Grenzen und »Umstände«, eine herausragende Rolle. Analog zum Begriff des Glaubens macht er deutlich, dass unbedingte Freiheit weder möglich noch erstrebenswert ist.
- Durch den Dialog mit der Philosophie wird die Praktische Theologie dazu herausgefordert, die Formen der Ausübung christlicher Religiosität (Gottesdienst, Feste, Gebet, Rituale usw.) auch als Formen christlicher Lebenskunst und der Aneignung von Freiheit zu reflektieren.
- Die christliche Kultur der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst, Buße¹⁶⁹ genannt, und die philosophischen Konzeptionen der Selbsterkenntnis zielen u.a. auf eine Grundkompetenz in Fragen der Le-

166 Vgl. ACHELIS 1911, 132–157.

167 Vgl. EHRENBURG 2004.

168 BIERI 2001, 27–151.

169 Der Begriff der meta-noia (Buße) bezeichnet – philosophisch gesprochen – einen metanous (Meta-Verstand) im Sinne eines radikalen Umdenkens und einer umfassenden Selbst- und Weltbildrevision.

bensführung. Auf diese Funktion hin ist z.B. die Praxis der christlichen Beichte bzw. des Sündenbekenntnisses neu zu bedenken.

- Die Philosophie bietet wichtige Anhaltspunkte dafür, die für die Freiheit des Menschen erfahrungsgemäß konstitutive Kategorie des Willens bzw. Wollens eines Menschen wieder zum Thema der Praktischen Theologie zu machen.¹⁷⁰
- Praktische Philosophie und Praktische Theologie konvergieren in ihrer Aufgabe, Theorien zu entwickeln, die auf gelingendes, erfülltes Leben zielen. Dabei kommt den konzeptionellen Berührungspunkten zwischen dem philosophischen Begriff der Lebenskunst und dem christlichen Begriff der Nachfolge eine besondere Bedeutung zu.¹⁷¹

3.6.3 Während die Psychologie, die Soziologie und die Pädagogik in den letzten ca. 50 Jahren zweifellos zu den bevorzugten Dialogpartnern der Praktischen Theologie gehörten, hat sich die Bezugnahme auf die Philosophie weitgehend im Aufstellen von Forderungskatalogen erschöpft.

Repräsentativ hierfür ist der Beitrag »Philosophie« von K. Schäfer. Er plädiert dafür, die Philosophie v.a. als »Institution rationaler Kritik im technologischen Zeitalter« in Anspruch zu nehmen und sieht ihre Zukunft darin, dass sie sich in Richtung »einer rational-kritischen, zukunftsorientierten Ethik und Rechtslehre« wandelt. Dabei spricht er eine Reihe von Aufgaben an, die freilich damals und heute ebenso auch von den Sozialwissenschaften und von der Theologie selbst erwartet werden: Die Philosophie soll »verhindern, daß das Wirkliche als vernünftig verherrlicht wird,« der Philosoph »muß sich seiner Verantwortung gegenüber der künftigen Menschheit stellen« und »Dogmatismus, Alleinvertretungsansprüche auf Wahrheit, Anheizung von Gefühlen, Fanatismus, Aktionismus [...] als unvernünftig und böse« aufzeigen und bekämpfen.¹⁷² Dabei wird die Rolle der Philosophie faktisch auf ihre kritische Funktion reduziert. Der Dialog-Bedarf in Bezug auf die Philosophie ergibt sich weniger aufgrund substantieller Perspektiven und Maximen in der Sinnfrage und hinsichtlich der Gestaltung des Lebens; sondern die Praktische Theologie »braucht die Philosophie [...] in erster Linie deshalb, weil sie sich nur durch unabschließbare Selbstaufklärung vor Betriebsblindheit, Gedankenlosigkeit, Dogmatismus und Realitätsverleugnung einigermaßen bewahren kann«. Die Philosophie hilft der Praktischen Theologie also dabei, ihre eigenen Interessen ethisch zu reflektieren, ihren Geltungsanspruch kritisch zu überprüfen und mit Begriffen wie »Emanzipation«, »Befreiung«, »Mündigkeit« und »herrschaftsfreie Kommunikation« verantwortlich umzugehen. Als gemeinsame Problemfelder von Praktischer Theologie und Philosophie nennt Schäfer »Sprache, Praxis und Zukunft«, wobei der Philosophie wie-

170 Seit Oskar PFISTER (Die Willensfreiheit, 1904) ist dieses Thema weitgehend aus dem Blickfeld der Praktischen Theologie geraten. Ein Versuch, dieses Thema für die Seelsorge wiederzugewinnen, stellt mein Beitrag »Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge« (ENGEMANN 2006a) dar.

171 Vgl. z.B. bei SCHMID die Funktionen der Entwöhnung bzw. der Gewohnheiten, der Sorglosigkeit und der Schmerzen (2006, 5–7).

172 SCHÄFER 1974, 325–328.

derum eine v.a. läuternde und problemanzeigende Funktion zugeordnet wird.¹⁷³ Inwiefern sich der Dialog zwischen Praktischer Theologie und Philosophie produktiv auf die Handlungsfelder Predigt, Seelsorge, Gottesdienst, Unterricht usw. auswirken könnte, wird nicht in den Blick genommen.

Dabei kann die Gemeinde, was die Einübung in den praktischen Zusammenhang von Leben und Freiheit angeht, auf bewährte Traditionen, auf ein Repertoire von Methoden und auf Ressourcen zurückgreifen, die außerhalb der Gemeinde in dieser Form nicht anzutreffen sind. Sie bietet geradezu ideale praktisch-philosophische Voraussetzungen dafür, dass Menschen mit ihrem eigenen Leben in Kontakt treten und dabei einen Schritt in die Freiheit tun können: Seelsorge und Unterricht, Predigt und Gottesdienst sowie last but not least die gemeindliche Kultur der Gesprächskreise sind geeignete Orte, an denen die Kommunikation des Evangeliums eine lebensdienliche Wirkung entfaltet und die »Freiheit eines Christenmenschen« erkundet wird.

Seelsorger, Prediger und Religionspädagogen sollten die in der Praktischen Philosophie diskutierten¹⁷⁴ »Erfahrungen der Unfreiheit« zur Kenntnis nehmen. Diese Erfahrungen sind u.a. davon geprägt, dass Menschen nicht wissen, was sie eigentlich wollen, dass sie der Anwendung bestimmter Wünsche hilflos gegenüberstehen und sie für ihren Willen halten; ihre Unfreiheit kann sich auch in mangelnder Phantasie darüber ausdrücken, wie ihr Leben sich ändern könnte, in der Erfahrung des Getriebenen- und Gezwungenenseins sowie in der Erfahrung der Gegenwart als einer fremden Zeit usw.¹⁷⁵ Angesichts solcher Erfahrungen muss das seelsorgliche Gespräch etwas austragen können für das Vermögen eines Menschen, mit einem ihm zugehörigen Willen zu leben. Predigten sollten Hörern eine Wahrnehmungshilfe dafür sein, was sie in ihrem Leben mit sich machen und Kriterien zur Gestaltung eines Lebens erörtern, das aus christlicher Sicht klug ist.¹⁷⁶ Sofern die Kunst des Lebens u.a. darin besteht, dass ein Mensch im Kontext bestehender Gegebenheiten so von seiner Freiheit Gebrauch machen kann, dass er in dem, wozu er sich entscheidet, seinen Willen wieder erkennt, müsste sich eine Predigt dementsprechend auch mit dem Erkennen und Akzeptieren von Grenzen, mit der Wahrnehmung von Spielräumen, dem Bilden von Entscheidungen und dem Mut zum Handeln befassen.

173 A.a.O., 335–337.

174 Vgl. PFISTER 1904, 125–162 und BIERI 2001, 84–152.

175 So ist z.B. der Getriebene nicht frei, weil er nicht weiß, was es heißt, Entscheidungen zu treffen. Er erfährt das Leben als etwas, was ihm zustößt und stolpert seiner Zukunft irgendwie entgegen. Der Zwanghafte ist nicht frei, weil er mit einem ihm fremden Willen lebt usw. (vgl. BIERI 2001, 84–90.110–122).

176 Zur homiletischen Rezeption der Praktischen Philosophie vgl. ENGEMANN 2005.

4. MODELLE FÜR DAS VERHÄLTNISS DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE ZU AUßERTHEOLOGISCHEN DISZIPLINEN

Das Verhältnis der Praktischen Theologie zu den Humanwissenschaften ist – meist im Rückblick auf die Geschichte dieses Fachs – in verschiedene Kontexte gestellt und in recht unterschiedlichen Formeln ausgedrückt worden. Viele der dazu vorliegenden Texte sind auf die Beziehungen eines ausgewählten Bereichs der Praktischen Theologie zu außertheologischen Wissenschaften bezogen.¹⁷⁷ Häufig erörtern sie auch das Verhältnis dieses Fachs zu einer bestimmten humanwissenschaftlichen Reflexionsperspektive.¹⁷⁸ Dabei sind sich die entsprechenden Autoren allerdings darin einig, dass die dabei gewonnenen Einsichten bezüglich der Gestaltung des Kontakts zwischen einzelnen praktisch-theologischen Perspektiven und einzelnen humanwissenschaftlichen Ansätzen *pars pro toto* das Ganze des hier zu erörternden Verhältnisses betreffen.¹⁷⁹ Grundsätzliche, generelle Erörterungen zu den Wechselbeziehungen zwischen Praktischer Theologie und dem Ensemble humanwissenschaftlicher Disziplinen finden sich eher selten.¹⁸⁰

Ich möchte im Folgenden einige »Modelle«¹⁸¹ für das Beziehungsverhältnis zwischen Praktischer Theologie und außertheologischen Wissenschaften skizzieren und sie in ihrer je eigenen Leistung würdigen. Entgegen der Polemik, von der die Debatte um das »richtige« Verhältnis der (Praktischen) Theologie zu den außertheologischen Wissenschaften oft bestimmt war, neige ich dazu, statt von sich letztlich ausschließenden »Paradigmen«¹⁸² von

177 Vgl. den v.a. an pastoralpsychologischen Fragen orientierten Band KLESSMANN/LÜCKEL 1994, bes. 7–10.

178 Norbert METTE und Hermann STEINKAMP erörtern entsprechend dem Titel ihres Buches die Beziehungen zwischen Sozialwissenschaften und Praktischer Theologie (1983, bes. 11–27, 166–168). Karl-Ernst NIPKOW nennt verschiedene Ausprägungen der Beziehung zwischen Humanwissenschaften und Praktischer Theologie, indem er das konvergente Verhältnis zwischen theologisch und erziehungswissenschaftlich verantworteter Religionspädagogik diskutiert (1975, bes. 173–192).

179 Vgl. die Einleitung in LÄPPLE/SCHARFENBERG 1977, 1–8. Die beiden Autoren reflektieren darin das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie als Musterbeispiel für die Interdependenzen zwischen den Humanwissenschaften und der Praktischen Theologie überhaupt.

180 Vgl. jedoch bereits DAECKE 1974 sowie die ausführliche Diskussion in HASLINGER 1999b, 267–300.

181 Viele der in den einschlägigen Publikationen zu diesem Thema aufgeführten »Modelle« und »Paradigmen« haben lediglich den Charakter einer pragmatischen Handhabe (z. B. das sogenannte »Affirmationsmodell« oder Ancilla-Modell). Von einem Modell im Sinne einer notwendigen Konzeption zur Annahme einer bestimmten Herausforderung – über deren Problematik man sich zunächst einmal verständigt haben muss – kann frühestens ab Stufe 4 (Kooperationsmodell) die Rede sein.

182 METTE/STEINKAMP 1983, 166.

verschiedenen Umgangsformen zu sprechen, die unter bestimmten Voraussetzungen ihr je eigenes Recht haben können und verschiedene Intensitätsstufen des Kontakts mit anderen Wissenschaften und (teilweise auch) der Interdisziplinarität widerspiegeln.

4.1 Das Affirmationsmodell. Zur Stufe der Bestätigung eigener Wissensbestände

Eine affirmative Hinzuziehung fachfremder Wissenschaftsgebiete sucht von vornherein nach solchen Ergebnissen, die die eigenen fachspezifischen Wissensbestände bestätigen. Was in Psychologie oder Sozialwissenschaft erkannt wird, ist also insofern interessant, als es die eigenen – in diesem Fall praktisch-theologisch formulierten – Auffassungen untermauert. Diese niedrigste Stufe der Bezugnahme der einen Disziplin auf eine andere ist mit einer selektiven Kenntnisnahme dessen verbunden, was prinzipiell – d. h. über eine bestimmte Fragestellung hinaus – an potentiell relevantem, fachfremdem Wissen zur Verfügung steht. Völlig außer Acht bleibt bei dieser Form der Annäherung die Möglichkeit, auf diejenige Disziplin ein- bzw. auf sie zurückzuwirken, von der im Einzelnen profitiert wird.

Diese Art der Bezugnahme der (Praktischen) Theologie auf andere Wissenschaften reicht so weit zurück, wie überhaupt von einem Kontakt der Theologie mit anderen Wissenschaften gesprochen werden kann. Die Theologiegeschichte ist voll von Beispielen, in denen man auf Philosophie, Geschichte, Literatur- und Sprachwissenschaft sowie später auch auf Psychologie und Soziologie »zurückgegriffen« hat, um bestimmte theologische Einsichten in ihrer Bedeutung zu bekräftigen. Angefangen bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihrer fragmentarischen, verkürzten Bezugnahme auf die Philosophie bis hin zu den polemischen Debatten um den theologisch angemessenen Weg der Seelsorge im 20. Jahrhundert:

»Die heutige Psychologie und Psychotherapie ist nämlich auf die Erkenntnis gestoßen des Zusammenhangs, der zwischen der Seele und dem Leib des Menschen besteht. Sie hat von daher jene ganzheitliche Auffassung vom Menschen entwickelt, die in dem Begriff »psychosomatische Medizin« zum Ausdruck kommt. Ich habe das hier nicht näher auszuführen. Nur soviel: Wir haben heute mit auf Grund der psychologischen Forschung jenen weltanschaulichen Dualismus überwunden, der den Menschen in zwei voneinander getrennte Teile zerreißt, den Teil Seele und den Teil Körper. Nein, der Mensch [...] ist ein Ganzes, er ist zwar Seele und Leib, aber als Seele und Leib der eine, ganze Mensch. Diese totale Anschauung vom Menschen entspricht aber dem, was die Bibel vom Menschen aussagt und längst ausgesagt hat, bevor es eine psychologische Wissenschaft gab.«¹⁸³

183 THURNEISEN 1977, 147f. (Hervorhebung im Original). Es lassen sich durchaus – bis in die Gegenwart – auch Belegstellen für eine humanwissenschaftlich aufgeschlosseneren Seite (neo)kerygmatischer Seelsorgetheorie finden. So etwa bei Michael DIETRICH, der die Anwendung der Humanwissenschaften damit rechtfertigt, dass deren Einsichten

Dieses Zitat spiegelt treffend die Leistung und die Problematik des Affirmationsmodells wider: Indem Thurneysen mit Hilfe der Psychologie die theologische Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit dem ganzen Menschen bekräftigt, liegt er durchaus richtig. Dass er freilich konstatiert, dass man damit auch nicht mehr wisse als das, was die Bibel (seiner Ansicht nach) schon immer gewusst habe, dass er ferner folgert, Krankheiten seien »die körperliche Entsprechung eines seelischen Konflikts«, den letztlich die Sünde verursacht habe, und dass er schließlich sein »psychologisches Wissen« um die Ganzheitlichkeit (nur) dafür braucht, um als Seelsorger Menschen, deren geistliche Verstockung schon körperliche Symptome zeitige, besser »die Botschaft ausrichten«¹⁸⁴ zu können, zeigt die Problematik dieser Art von Wissensimport. In diesem Fall ist er problematisch vor allem aufgrund der ihn leitenden theologischen Prämissen. Das Zitat lässt erahnen, wie wenig In-Frage-Stellung des eigenen seelsorglichen Umgangs dieses Modell erlaubt. Theologischer Wissens- oder Erkenntniszuwachs durch die Humanwissenschaften ist auf dieser Stufe ausgeschlossen – was Thurneysen nicht bedauert.¹⁸⁵

Angesichts der hier vorgenommenen Beschreibung des affirmativen Modells kann man natürlich einwenden, ob eine solche Art der Bezugnahme überhaupt legitim ist. Sie ist insofern legitim, als jede wissenschaftliche Arbeit auf die – durchaus auch punktuelle – Affirmation von Thesen und Hypothesen angewiesen ist und dabei mit Gewinn auf Nachbardisziplinen zurückgreift. Die Frage ist, ob das Affirmationsmodell ausschließlich angewandt wird oder nicht, und welche Vorkehrungen eine Disziplin trifft, um sich selbst in Frage stellen zu können. Ein Praktischer Theologe muss wahrnehmen können, wenn eine konsultierte Disziplin die angestrebte Affirmation versagt und obendrein die Beweggründe problematisiert, deretwegen er ein bestimmtes Ergebnis erwartet hat.

Ob die »Stufe der Affirmation« aus der Architektur des Faches Praktische Theologie herausgestemmt werden muss oder nicht, hängt wiederum vom Selbstverständnis dieser Disziplin ab. Entscheidend ist, in welchem Maße die Praktische Theologie jeweils dazu beiträgt, die Theorie der Kommunikation des Evangeliums zur Aneignung der Freiheit durch den Einzelnen zu verbessern. Inwiefern die Praktische Theologie hierfür eigene Vor-

»den in der Schöpfung innewohnenden Gesetzmäßigkeiten entsprechen« (1989, 29). Nach Reinhold RUTHE können freilich nur solche »sozial- und humanwissenschaftliche Hilfen« benutzt werden, »die der biblischen Botschaft nicht widersprechen« (1993, 9).

184 THURNEYSEN 1977, 150.

185 THURNEYSEN hält einen mehr als affirmativen Gebrauch der Psychologie offenbar für schädlich: »Lässt sich der Seelsorger auf sie [d.h. die Tiefenpsychologie] ein, so ist er für seine eigentliche Aufgabe verloren. Er wird dann seine Botschaft nicht mehr ausrichten können« (A.a.O., 152).

stellungen entwickeln muss, haben wir oben bereits erörtert. Sofern sie auf dem Weg zur notwendigen wissenschaftlichen Vergewisserung ihres Wirklichkeitsverständnisses auf Analysen und Beobachtungen zurückgreift, die den theologisch bestimmbaren Bedarf an Freiheit von einer fremden Warte aus bestätigen, stärkt sie zugleich die Plausibilitätsstrukturen ihres – zuvor durchdachten und geprüften – Selbstverständnisses.

4.2 Das Ancilla-Modell. Zur Stufe der Anwendung fachfremder Wissensbestände

Der am meisten gescholtene Umgang von (Praktischen) Theologen mit außertheologischen Wissenschaften ist jener, in dem Psychologie, Soziologie, Geschichte usw. zweckbezogen »angewendet« und bestimmten Interessenlagen der (Praktischen) Theologie zugeordnet werden. In der Regel wird darin eine Auferstehung des scholastischen Ancilla-Paradigmas¹⁸⁶ gesehen, wonach andere Wissenschaften zur Magd der Theologie degradiert und »der Wahrheitssuche der Theologie nutzbar gemacht«¹⁸⁷ werden. Die Einsichten der Humanwissenschaften werden in diesem Paradigma, so Mette und Steinkamp, »aus der Interessens-Perspektive des Dogmas selektiert«¹⁸⁸. Das theologische Vorverständnis entscheide folglich über die Nützlichkeit humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und reduziere diese im besten Fall auf eine »unersetzliche Entscheidungshilfe«¹⁸⁹.

Das gleiche geschehe, wenn – statt einzelner Erkenntnisse – bestimmte »Methoden« aus den Humanwissenschaften übernommen und für theologische bzw. kirchliche Zwecke »nutzbar gemacht« würden. Ob Psychoanalyse oder Themenzentrierte Interaktion, Gruppendynamik oder Soziologie: Je besser die durch diese Wissenschaften eröffneten Methoden »mit kirchlichen Zielen und Werten vereinbar erscheinen, umso freudiger werden sie für kirchliche Zwecke verwendet«. Dementsprechend sprechen Mette und Steinkamp von »kirchlichen Importeuren«, die ihre Chance »wittern«, »kirchliche Dogmen« besser vermitteln zu können.¹⁹⁰

186 Es gibt wohl inzwischen keine theologische Disziplin mehr, die nicht an irgendeinem Punkt ihrer Geschichte ihr Verhältnis zu den anderen Geistes- oder Humanwissenschaften erörtert hätte, wobei regelmäßig auch das Ancilla-Modell auftaucht (für den Zusammenhang von Bibelwissenschaft und Archäologie vgl. z.B. FREVEL 1989, 41–43). Da einige (sehr ähnliche) Modelle nahezu gleichzeitig vorgelegt wurden, ist es schwierig, hier einen »Erfinder« zu benennen; angesichts der inhaltlichen Nähe der entsprechenden Verhältnisbestimmungen (die nur selten aufeinander Bezug nehmen) ist dies vielleicht auch nicht nötig.

187 METTE/STEINKAMP 1983, 167.

188 Ebd.

189 ZULEHNER 1972, 532.

190 METTE/STEINKAMP 1983, 167f.

Die Form eines quasi gebrauchenden Umgangs mit den Humanwissenschaften war z.T. – besonders im 2. Drittel des 20. Jahrhunderts – gewiss mit einer Geringschätzung derselben verbunden. Entsprechend dem Sprachgebrauch der Kirche waren sie zwar für die Vorarbeiten des pastoralen Dienstes gut, also gewissermaßen für das »Pflügen« geeignet; die eigentliche Arbeit aber sah man im »Säen«, wofür man traditionellerweise auf theologische Argumentationsmuster setzte.¹⁹¹ Dennoch ist es falsch, einen quasi instrumentellen Umgang mit humanwissenschaftlichen Einsichten grundsätzlich zu tabuisieren. Entscheidend für die Beurteilung des instrumentellen Gebrauchs der Humanwissenschaften durch die Praktische Theologie sind nicht Grad und Häufigkeit der Inanspruchnahme fachfremder Einsichten, sondern das Verständnis von Praktischer Theologie und ihrer Aufgabenbestimmung, also das Interesse, aus dem sich Praktische Theologen überhaupt mit Humanwissenschaften befassen.

Es trifft nicht zu, dass ein anwendungsbezogener Umgang mit den Humanwissenschaften immer mit der Verteidigung eines konservativen Kirchen- und Gesellschaftsverständnisses verbunden sei. Die Kritiker dieser Umgangsform sehen die Humanwissenschaften fast ausschließlich in den Händen beflissener Kirchenbeamter, die lediglich an effizienten Strategien und Taktiken interessiert seien und in ihrem begrenzten Horizont nur die Bereiche kirchlichen Handelns im Blick haben, statt (sic!) sich um die wirkliche Alltagspraxis heute lebender Menschen zu kümmern, um ihnen in ihren Nöten und Schwierigkeiten beizustehen und mit ihnen nach dem Sinn ihrer Existenz zu fragen. Unter der Voraussetzung, dass wir Praktische Theologie als eine Wissenschaft verstehen, die – indem sie kirchliches Handeln kritisch reflektiert und Methoden für eine situationsbezogene Gestaltung der Kommunikation des Evangeliums im Interesse an der Freiheit des Einzelnen entwickelt – auch eine gesellschaftliche Dimension hat, ist der verpönte »Wissensimport« legitim.¹⁹² Überdies ist überhaupt kein Umgang mit anderen Wissenschaften denkbar, der nicht ein interessen geleiteter Umgang wäre. Wissenschaftliche Wissenschaftskritik ist sich dessen bewusst, dass »jeder

191 Das gilt in gewisser Weise auch für den Versuch, die psychoanalytischen Einsichten und Techniken Sigmund Freuds zur Auseinandersetzung mit den »inneren Widerständen [des Ratsuchenden] gegen die Kraft göttlicher Gnade« einzusetzen (vgl. SCHARRE 1995, 27), von der erwartet wird, dass sie dann selbst das Entscheidende im Leben eines Menschen leistet.

192 Oskar Pfister, der wie kaum ein anderer Theologe um einen fruchtbaren Dialog mit der Psychoanalyse bzw. der Psychologie überhaupt ringt, berichtet häufig davon, wie ihm die neu gewonnenen Einsichten in seiner Berufspraxis (als Pfarrer!) helfen. Und das TEAM DES SEELSORGEINSTITUTS BETHEL zögert nicht, die Relevanz einer »Seelsorge, die humanwissenschaftlich belehrt ist«, darin zu sehen, dass sie »helfen kann, Glauben besser kommunikabel zu machen und Menschen neuen Handlungsspielraum zu eröffnen« (1994, 12).

theoretische Zugriff« ein »Ausscheidungsverfahren« impliziert, bei dem »das Bild von der eigenen Geschichte als Stabilisator der gegenwärtigen Orientierung« fungiert.¹⁹³

In diesem Fall verfahren Praktische Theologen nicht anders als andere Wissenschaftler, die sich z.B. durch empirische Daten und Statistiken dazu veranlasst sehen, gängige Annahmen über den Menschen und seine Welt zu überprüfen, ohne selbst auch nur ansatzweise dazu in der Lage zu sein, selbst zu denselben Ergebnissen zu gelangen. De facto pflegen nicht wenige Ausbildungsgänge im Rahmen der Vikariatskurse der Landeskirchen »instrumentelle Umgangsformen« mit den Humanwissenschaften, indem gefragt wird, wie besser gepredigt, besser unterrichtet, besser Seelsorge geleistet werden kann usw. Angesichts der Vorbildung der Vikare einerseits und der Fokussierung der Ausbildung auf die Theorie und Praxis kirchlichen Handelns würde man sich etwas vormachen, in dieser Zeit grundsätzlich andere als instrumentelle Umgangsformen etablieren zu können. Wenn in diesem Zusammenhang dennoch nicht vom Missbrauch der Humanwissenschaften geredet werden kann, liegt das allein daran, dass – hoffentlich – die für diese Ausbildungskurse Verantwortlichen den Menschen, um den es letztlich geht, nicht als Adressat kirchlich zu vermittelnder Heilsgüter im Blick haben, sondern den Einzelnen unter den Bedingungen seiner konkreten Wirklichkeit wahrnehmen, als Glied der Gesellschaft, als personifizierte Herausforderung für ein neuerliches Ringen um Freiheit, wozu es nicht nur Theologie braucht, sondern eben auch Psychologie, Sozialwissenschaften, Philosophie usw.¹⁹⁴

Solchermaßen konzentrierte Bemühungen um den Menschen setzten natürlich voraus, dass sich die Umgangsformen zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften nicht in der jeweiligen »Anwendung« anderweitig erworbenen Wissens erschöpfen. Es ist wie bei kulturellen Umgangsformen sonst: In unterschiedlichen Situationen gelten unterschiedliche Regeln, und es liegt auf der Hand, dass jemand, der sich mit der »Kommunikation des Evangeliums durch Personen auf der Basis von Zeichen in bestimmten Situationen« befasst, nicht nur wissen will, auf welche Einsichten er dabei zurückgreifen kann, sondern auch, wie man dazu kommt.

4.3 Das Integrationsmodell. Zur Stufe der Multidisziplinarität

Die bloße Anwendung anderweitig erworbenen Wissens hat einen nicht unerheblichen Nachteil: Es kann auf diese Weise nur schwer dazu kommen, dass auch neue, ungewohnte Gesichtspunkte und kritische Rückfragen bei der Erarbeitung praktisch-theologischer Konzepte eine Rolle spielen. Da-

193 COURTIN/HAASE 1973, 172. So überrascht es auch nicht, dass Christian FREVEL in seinem Beitrag über das Verhältnis von Bibelwissenschaft und Archäologie zu dem Ergebnis kommt, dass »einzelne Autoren – je nach Forschungsgegenstand – zwischen den einzelnen Modellen oszillieren« (1989, 40f.).

194 Andernfalls müsste man alle im 1. Abschnitt genannten Beispiele als tumbe Instrumentalisierungen und als Zeichen einer ausgesprochen unentwickelten praktisch-theologischen Kompetenz begreifen.

durch entsteht ein Defizit an Impulsen und Rückkopplungen, die eine kurz-sichtige oder halbwissenschaftliche praktisch-theologische Theorie »erschüttern« könnten.

Dieser Gefahr kann durch eine offene Auseinandersetzung mit fach-fremden Wissenschaften entgegengewirkt werden. Die Stufe der – quasi in Personalunion bewältigten – Multidisziplinarität der Praktischen Theologie reicht weiter als bis zu einer pragmatischen Kontaktaufnahme oder Kon-sultation, arrangiert zur Bewältigung einzelner Hürden im Prozess der Kommunikation des Evangeliums. Sie wurde in dem Moment betreten, als Praktische Theologen damit begannen, die Humanwissenschaften als prak-tisch-theologisch relevante Reflexionsfelder zu begreifen und sich auf diesen Feldern entsprechende Kenntnisse anzueignen, sich in die Humanwissen-schaften »einzüben«¹⁹⁵. In diesem Sinne kann man von einem Integrations-modell oder vom Modell des inneren Dialogs sprechen.

Mit Kooperation (s.u.) hatte das noch wenig zu tun. Man traute es sich offenbar zu, sich selbst in fremde – und neu entstehende – Wissenschaften einzuarbeiten und all die unterschiedlichen Disziplinen selbst vertreten zu können, die die Leitung einer Gemeinde im Schleiermacherschen Sinne erforderte.

Bereits 1896 resümiert Heinrich Bassermann in seiner berühmt gewordenen Prorektorats-rede: »Wer auf die Welt einwirken will, muß sie nehmen, wie sie ist; die ganze. [...] Wer die Menschen beeinflussen will, muß sie in ihrer Natur verstehen und sich an diese anpassen: die Psychologie, Anthropologie und Ethnologie gibt hierfür der praktischen Theologie höchst belangreiche Fingerzeige Und wenn auf außerkirchlichen Gebieten sich gewisse Formen herausgebildet, gewisse Hilfsmittel entwickelt haben, ja, vielleicht eine ganze Technik erwach-sen ist, die – auf wissenschaftliche Einsicht in diese Gebiete gründet – sich durch die Erfah-rung als wirkungsvoll bewährt hat, so wäre es geradezu Verblendung, hiervon kirchlicherseits keinen Gebrauch machen und diese dargebotenen Stützen verschmähen zu wollen. Die Kirche darf sich nicht isolieren, sonst wird sie isoliert.«¹⁹⁶

Eines der historischen Grundmotive, die die Weiterentwicklung der Prakti-schen Theologie auf diese Stufe befördert haben, ist die offen ausgespro-chene methodische Hilflosigkeit vieler Universitätstheologen und Pfarrer¹⁹⁷ angesichts der gesellschaftlichen und sozialen Herausforderungen an der Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert. Von der Praktischen Theologie wird

195 Vgl. dazu den Bericht über die Ergebnisse einer Tagung von Vertretern der EKD und Theologieprofessoren vom 17.–21.9.1973: KORTZFLEISCH 1973, 528.

196 BASSERMANN 1972, 195f.

197 Oskar Pfister hat um 1895 bei Pfarrern eine Umfrage im Blick auf die Praxisrelevanz des absolvierten Studiums vorgenommen. Die dazu befragten Pfarrer vermissten allesamt eine Heranführung an nichttheologische Disziplinen. Vgl. PFISTER 1907a, 35.

mehr und mehr erwartet, dass sie auf neue Weise praktisch¹⁹⁸ wird und eine »Mittlerrolle zum gegenwärtigen Leben«¹⁹⁹ spielt, die man der Theologie als Ganzer nicht zutraut. Diese Stufe bzw. dieser Modus des Kontakts der Praktischen Theologie mit den Humanwissenschaften wurde mühsam er-rungen.

Er kündigt sich bereits an in dem Bestreben, im Repertoire der Praktischen Theologie eine »religiöse Volkskunde« bzw. eine »religiöse Psychologie« zu implantieren, die dazu beitragen sollte, die »wirklichen, konkreten religiösen und sittlichen Volkszustände«²⁰⁰ besser zu verste-hen, denn: »Der Bauer ist anders fromm als der Fabrikarbeiter, der Theologe anders als der Mediziner.«²⁰¹ Auf der Basis empirischer lebensweltlicher Beobachtungen und der Kenntnis-nahme des Zusammenhangs zwischen Bildungsgrad, Beruf, Klasse und Milieu versucht man, Verbindungen zwischen sozialem Kontext und kirchlich-religiösem Verhalten zu erkennen.²⁰² Bei der starken Fixierung der »religiösen Volkskunde« auf die soziale Lebenswelt kommen allerdings die inneren psychischen Konflikte des Einzelnen kaum in den Blick. Es ist neben Oskar Pfister v.a. Otto Baumgarten, der das Desiderat einer wissenschaftlichen Auseinander-setzung mit der »Einzelseele« einklagt.²⁰³ Wie schon Paul Drews fordert er die Pfarrer seiner Zeit dazu auf, bei ihren Gemeindegliedern auf die je individuelle Ausgestaltung des Glau-benslebens zu achten, was eine Typenbildung zulasse und so ein pädagogisch adäquates Reagieren auf Seiten der Seelsorger ermögliche.²⁰⁴

Im Zuge der rasanten Entwicklungen insbesondere in der Psychoanalyse und in den Sozialwissenschaften wird das potentiell zur Verfügung stehende humanwissenschaftliche Repertoire fortlaufend konkretisiert und klarer strukturiert. Um es wirklich »gebrauchen« zu können, genügt es im Allge-menen nicht mehr, nur etwaige Ergebnisse abzuschöpfen. In der Praktischen

198 Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird immer wieder der Vorwurf laut, die Praktische Theologie sei zu einer ganz und gar »unpraktischen Theologie« geworden. Vgl. bes. BORNEMANN 1886, 85. Ähnlich urteilt Walter BÜLCK: »Diese Praktische Theologie [ge-meint ist der akademische Betrieb der Praktischen Theologie vor Otto Baumgarten in Kiel] war eigentlich ein Widerspruch in sich selbst: Weder war sie trotz aller Bemühun-gen eine einheitliche Wissenschaft, noch war sie praktisch. Sie wollte der Wissenschaft und der Praxis Genüge tun, genügte aber in Wahrheit beiden nicht« (1921, 81).

199 BIRNBAUM 1963, 128f.

200 DREWS 1978, 54f.

201 A.a.O., 55.

202 Vgl. z.B. NIEBERGALL 1919, 365f.

203 Vgl. BAUMGARTEN 1913, 537.

204 Vgl. BAUMGARTEN 1931, 1–3. Vgl. auch Baumgartens Beiträge zur »psychologischen Seelsorge«, die allerdings ganz der klassischen Betrachtungsweise des seelsorgebedürfti-gen Menschen folgen und wenig mit wirklich psychologischen Fragestellungen zu tun haben. D.h. die Probleme, deretwegen Menschen der Seelsorge bedürfen, werden noch immer auf die klassisch-pastoraltheologische Trias von Sündersein, Krankheit und Irr-tum reduziert. Die angestrebte Komplexität psychologischer Betrachtungsweisen wird hier nicht erreicht. Vgl. BAUMGARTEN 1906, 125–136 und 468–477.

Theologie – und in den Kirchen²⁰⁵ – etabliert sich langsam das Bewusstsein, dass man als Pfarrer und Praktischer Theologe nur multiperspektivisch »eine Chance hat« und ernstgenommen wird.²⁰⁶ Der Pfarrer und Psychoanalytiker Oskar Pfister wird zum Prototypen des (tiefen)psychologisch bzw. psychoanalytisch ausgebildeten Theologen bzw. Pfarrers. Er sah darin freilich keine »Doppelrolle«, sondern die Chance zur Entwicklung einer einheitlichen Berufsrolle, der jene Vermittlerfunktion »nicht nur zwischen pastoraler und psychotherapeutischer Berufsrolle, sondern auch zwischen Theologie und Psychoanalyse«²⁰⁷ zukommt.

Heute ist die pastoralpsychologische Ausbildung ein Paradigma für den Erwerb pastoraler Kompetenz. Dabei wird von den einzelnen Pfarrern erwartet, dass sie ihr praktisch-theologisches Repertoire spätestens vom Beginn der zweiten Ausbildungsphase an ständig erweitern und in der sachkundigen Begleitung gruppenspezifischer Prozesse, im Verstehen und Bearbeiten psychischer Konflikte usw. einen gewissen Grad von Professionalität erlangen, der dem Umgang mit Literaturwissenschaft im Rahmen einer Exegese entspricht.

Multidisziplinarität ist wohl eine der gebräuchlichsten Formen der Auseinandersetzung mit den Fragen und Antworten humanwissenschaftlicher Disziplinen. Sie hat zu beachtlichen Ergebnissen geführt, wie das damit verbundene Phänomen der »Fremdprophetie«²⁰⁸ zeigt: Die Auseinandersetzung der Praktischen Theologie mit den Prämissen, Denkweisen, Methoden und Ergebnissen anderer Wissenschaften kann dazu beitragen, die eigene Disziplin in einem neuen Licht wahrzunehmen, klarer zu sehen, einzelnen Aspekten ein anderes Gewicht beizumessen sowie bestimmte Thesen und Überzeugungen in Frage zu stellen oder zu vertiefen. Viele der heute zum praktisch-theologischen Grundwissen gehörenden Vorstellungen über den Zusammenhang von Person und Botschaft bzw. Zeugnis, über das Wesen der Kommunikation des Evangeliums als Partizipationsgeschehen, über die Relevanz der einen Gottesdienst prägenden Zeichengestalten u. a. m. sind darauf zurückzuführen, dass sich einzelne Praktische Theologen neue au-

205 Im Jahre 1931 hat eine ganze Landessynode – die der Sächsischen Landeskirche – beschlossen, für Pfarrer »Sonderkurse über psychoanalytische Wissenschaft« einzurichten »und die Kandidaten beim ersten und zweiten theologischen Examen in Psychoanalyse und anderen Gebieten der Seelenkunde zu prüfen«. Zitiert nach CREMERIUS 1981, 286.

206 Selbst Praktische Theologen, die die Brauchbarkeit der Psychologie in der Seelsorge eher kritisch einschätzen, ziehen gelegentlich ihren Nutzen aus Beschäftigung mit der Psychoanalyse, indem sie z. B. zwischen »Schuld« und »pathologischer Krankheitserscheinung« zu unterscheiden lernen (so BLAU 1927, 22).

207 NASE 1993, 6.

208 Vgl. die von Joachim Scharfenberg übernommene Metapher der »Fremdprophetie« bei METTE/STEINKAMP 1983, 168f.

ßertheologische Reflexionsfelder »vorgenommen« haben und dabei zu »Propheten im eigenen Land« wurden.²⁰⁹

Größter Nachteil dieser multidisziplinären, dabei aber gleichsam intrapersonalen Arbeitsweise ist der Grad der Orientierung an den eigenen Hypothesen und Interessen. Wer den an sich selbst gerichteten Anspruch, als Theologe auch ein guter Psychologe, Soziologe oder Semiotiker zu sein, mit der Ansicht verbindet, des Gesprächs mit entsprechenden Fachvertretern entbehren zu können, steht in der Gefahr, sich gegen außertheologischen Einspruch und Widerspruch zu immunisieren oder gar zum »falschen Propheten« zu werden.

4.4 Das Kooperationsmodell. Zur ersten Stufe der Interdisziplinarität

Man mag es heute für eine Selbstverständlichkeit halten, dass die Praktische Theologie mit (anderen) Geistes- oder Humanwissenschaften kooperiert und dadurch im eigentlichen Sinn des Wortes einen interdisziplinären Charakter bekommt. Tatsächlich ist diese Entwicklung das Ergebnis heftigster Auseinandersetzungen und Entscheidungen, die den Charakter der Praktischen Theologie als eigenständige theologische Wissenschaft betreffen.

Interdisziplinarität setzt zunächst ein wechselseitig voneinander profitierendes Verhältnis der beteiligten Wissenschaften voraus, das nicht eingegangen wird, um etwa nur einer bestimmten Disziplin – z. B. der Praktischen Theologie – methodisch oder durch Wissensexporte auf die Beine zu helfen. Interdisziplinarität postuliert also ein gegenseitiges Interesse, das darauf zielt, durch fremde Reflexionsperspektiven einen Blick auf die eine Wirklichkeit des Menschen zu gewinnen, den man sonst nicht hätte. Dazu gehört es z. B., dass die Praktische Theologie gegenüber anderen (erfahrungswissenschaftlich argumentierenden) Wissenschaften deutlich macht, inwiefern die Existenz des Menschen auch von solchen Erfahrungen bestimmt und geprägt wird, die mit seiner Angewiesenheit auf Transzendenz zu tun haben.²¹⁰

Die Praktische Theologie ist jedenfalls nicht imstande, die verschiedenen Faktoren und Aspekte der Wirklichkeit des Menschen allein zu überblicken.²¹¹ Gleichwohl erhebt sie den Anspruch, als Handlungswissenschaft Theorien zur Mitgestaltung dieser einen Wirklichkeit entwickeln zu können, wobei es ihr im Kern um die Kommunikation des Evangeliums geht. Die Theologie profitiert dabei von der analytischen Klarheit, die profane Wissenschaften in Bezug auf einzelne, voneinander abgrenzbare Gesichtspunkte dieses Kommunikationsprozesses (Persönlichkeitsanalysen, Situationsanalysen, Rezeptionsforschung) aufzubieten ver-

209 Vgl. etwa für die Homiletik HAENDLER 1949 (1. Auflage 1941) und für die Seelsorge STOLLBERG 1978.

210 Vgl. HERMS 1978, 75.

211 Vgl. auch DAIBER 1977, 81–86.

mögen. Umgekehrt können auch die anderen Wissenschaften die verschiedenen Faktoren und Aspekte der Wirklichkeit des Menschen nicht allein überblicken. Sie brauchen die Theologie, wenn sie – bei aller notwendigen Isolierung einzelner Erkenntnisgegenstände – an einer kooperativ errungenen (temporären) Gesamtschau auf die Wirklichkeit des Menschen partizipieren wollen.

Kooperation setzt »die gegenseitige Achtung und Anerkennung der jeweiligen Rolle und der eigenen Grenzen«²¹² voraus, was das Gerangel um die Haupt- und Heilsrolle der jeweils eigenen Disziplin erübrigt. Eines der schwierigsten Hindernisse auf dem Weg der Praktischen Theologie zu mehr Interdisziplinarität war die Angst vieler Theologen, man würde sich durch die aufwendigen Dialoge mit anderen Disziplinen unverantwortlicher Weise von seiner eigentlichen und allerwichtigsten Aufgabe abhalten lassen, der Verkündigung den Weg zu bereiten. So wurde noch lange der Vorwurf einer »ganz unnötigen Verdoppelung«²¹³ der profanen Disziplinen in der Theologie erhoben. Dieser Vorwurf traf nur insoweit zu, als es eben auch vorkam, dass Theologen sich mit affirmativen Serviceleistungen profaner Fachwissenschaften zufrieden gaben.²¹⁴ Im Kontext wirklicher Interdisziplinarität kann es jedoch gar keine Disziplin geben, die »verdoppelt« werden könnte, da eine jede sich selbst vertritt.²¹⁵ Selbst da, wo eine andere Disziplin (nur) »integrativ« betrieben wird, ist sie mit einer eigenen Reflexionsperspektive präsent, oder es ist gar nicht erst zum inneren Dialog gekommen. Nicht einmal das erneute Durchdenken der Wirklichkeit mit humanwissenschaftlichen Kategorien kann als bloße Verdoppelung gelten, sofern dabei ein neues Licht auf bestimmte Details der Kommunikation des Evangeliums fällt: auf die Verständigungsstrukturen unter den beteiligten Personen, auf die Bedingungen, unter denen sich Personen entwickeln, auf Zeichen, Situationen – und last but not least auf die Kontexte, in denen die Freiheit des Einzelnen Gestalt gewinnen könnte.

V. Läßle und J. Scharfenberg bezeichnen auch die »Kooperation in eigener Person« als »Kooperationsmodell«, wobei sie an Wissenschaftler denken, »die als Theologen zugleich Psychotherapeuten bzw. Ärzte sind«.²¹⁶ Nach den bisherigen Erläuterungen wäre dieser Grad

212 Vgl. die Einleitung zu LÄPPE/SCHARFENBERG 1977 (8).

213 BARTH 1924, 163.

214 Zu dieser Kritik vgl. SCHESKY 1971, 289.

215 Joachim Scharfenberg beschreibt das Modell der Kooperation paradigmatisch, und zwar mit Bezug auf eine Paul Tillich vorschwebende Arbeitsteilung zwischen Psychotherapie und Seelsorge: »Die Psychotherapie hat sich mit der neurotischen Angst zu befassen, [...] mit falsch plazierte[m] Schuldbewusstsein«, der Seelsorge kommt dagegen die Aufgabe zu, dem Einzelnen – vor einem bestimmten anthropologischen Hintergrund – in seiner existentiellen Angst beizustehen, deren Verständnis jedoch ohne die Einsichten des Psychotherapeuten unvollständig bliebe (vgl. SCHARFENBERG 1974, 343f.).

216 LÄPPE/SCHARFENBERG 1977, 8.

von (indirekter) Interdisziplinarität gewissermaßen das Optimum von Multidisziplinarität.²¹⁷ Als eine Art »negatives Kooperationsmodell«, als Streit- oder Distinktionsmodell wird gelegentlich die entschlossene Unabhängigkeit theologischer Disziplinen vom profanen Fächerkanon verstanden: »Beide Wissenschaftsbereiche sind von ihren Methoden und Inhalten streng getrennt.«²¹⁸ Da Psychotherapie in der Seelsorge zwangsläufig nur zur Trübung und Verzerrung des klaren geistlichen Blicks auf den schuldhaften Menschen führen könne, sei jede Vermischung der Perspektiven unzulässig. Und wenn es in stark begrenztem Maße überhaupt zur Grenzgängerei zwischen Theologie und Medizin kommen sollte, dann sind es nicht die Theologen, sondern – so Thielicke – die Ärzte, die sich angesichts ihres beschränkten Blicks fragen lassen müssten, ob sie angesichts der Wirklichkeiten von Gericht und Gnade noch länger mit dem »dämonischen Frieden des Psychiaters« herumhantieren könnten.²¹⁹ So historisch interessant all diese »Modelle« sind – eine Analyse und Deutung jener faktischen Rückentwicklung des Wissenschaftszweiges Praktische Theologie nach den Aufbrüchen in den ersten 30 Jahren des 20. Jahrhunderts steht noch aus –, haben sie jedoch wenig damit zu tun, Interdisziplinarität zuzulassen und zu fördern, weshalb hier auf eine ausführlichere Darstellung verzichtet wird.

Kooperation als »interpersonale Interdisziplinarität«²²⁰ ist im doppelten Wortsinn ein diskutables Unterfangen, bei dem das »Streitmodell«²²¹ noch einmal ganz neue Bedeutung erlangen könnte. Sie erfordert »eine gegenseitige kritische Überprüfung der Validität der wissenschaftlichen Ergebnisse, [...] der Art und Weise, wie die Ergebnisse zustande gekommen sind, der Fragen, auf die die Ergebnisse eine Antwort geben sollen. [...] Beide »Parteien« müssen die Fähigkeit und die Bereitschaft zu einer solchen gegenseitigen sachkundigen und kritischen Wahrnehmung mitbringen«²²². Ein Paradebeispiel für das mögliche Niveau einer kooperativen, wechselseitig kritisch-konstruktiven Interdisziplinarität ist die wissenschaftliche Praxis Oskar Pfisters. Er gehört zu den wenigen Theologen, die schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch kontinuierlichen Austausch mit Psychoanalytikern, Ärzten und Philosophen einen wirklichen (also nicht bloß »inneren« Dialog) führen. Dabei zeigt sich immer wieder, dass die Beschäftigung mit den Humanwissenschaften nicht nur zu einer Erweiterung des praktisch-theologischen »Problemlösungspotentials« führt, sondern v.a. zu neuen Fragen bzw. zu einer Korrektur und Erweiterung des Problemkanons der Praktischen

217 Ein Musterbeispiel für diese Modell-Variante ist das Œuvre Klaus WINKLERS. Vgl. besonders seinen Beitrag: Psychotherapie und Seelsorge (1969).

218 So das Fazit in der Darstellung von FREVEL 1989, 42.

219 Vgl. Helmut THIELICKES Stellungnahme zu der Frage, inwieweit die Seelsorge von der Psychotherapie profitieren könne (1948, bes. 108–123).

220 VAN DER VEN 1999, 272.

221 LÄPPE und SCHARFENBERG ordnen die apologetischen Versuche der Pastoraltheologie, »die Überlegenheit der Seelsorge über die Pastoralpsychologie herauszustellen«, einer eigenen »Streit«-Phase in der Entwicklung des Verhältnisses von Psychotherapie und Seelsorge zu (1977, bes. 3).

222 VAN DER VEN 1999, 272.

Theologie. Ebenso gehört die intensive Selbstbeteiligung von Psychologen wie C. G. Jung²²³ und Analytikern wie F. Riemann²²⁴ am Diskurs der Praktischen Theologie zu den Sternstunden der hier skizzierten Kooperation.

4.5 Das Konvergenzmodell. Zur zweiten Stufe der Interdisziplinarität

Eine Praktische Theologie, die sich nach dem Konvergenzmodell auf Interdisziplinarität einlässt, fängt nicht erst dann an, interdisziplinär zu arbeiten, wenn einzelne Projekte der Kooperation verabredet und durchgeführt werden. Sie betrachtet ihre Bemühungen um die Freiheit des Menschen – in deren Interesse sie an der Verbesserung der Theorie der Kommunikation des Evangeliums arbeitet – nicht als ihr alleiniges Privileg, sondern sieht in der Geschichte, die die Geistes- bzw. Humanwissenschaften in der Neuzeit genommen haben, ein konvergentes Ringen um den freien Menschen. Dass dabei verschiedene Facetten der einen Freiheit des ganzen Menschen traktiert, bewertet und gegebenenfalls neu definiert werden, stellt gewissermaßen den gemeinsamen Grundimpuls konvergenter interdisziplinärer Reflexion dar.

»Die Geschichte des Christentums und die neuzeitliche Freiheitsgeschichte [...] sind zwei korrespondierende historische Bewegungen.«²²⁵ Im Zusammenhang der Erörterung des Verhältnisses von Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft weist Karl Ernst Nipkow auf grundsätzlich relevante Aspekte der Beziehung zwischen Praktischer Theologie und Humanwissenschaften hin. Dabei macht er auf einen vorgegebenen, »dialektisch verschränkten Überlieferungs- und Bedeutungszusammenhang«²²⁶ aufmerksam, der dazu nötigt, die aufklärerische Rede von Selbstbestimmung und Emanzipation einerseits und ein religiöses Verständnis von der Freiheit des Glaubens andererseits in ihrer je geschichtlichen Vermittlung zu sehen.²²⁷ D.h., praktisch-theologisches Handeln muss von der Sache her – und von vornherein – »doppelt« verantwortet werden: gesellschaftspolitisch,

223 JUNG 1977.

224 RIEMANN 1974.

225 NIPKOW 1975, 173.

226 Ebd.

227 »Statt sich ausschließlich mit Routineangelegenheiten aus dem Alltag kirchlicher Funktionäre zu befassen und diese technokratisch zu vervollkommen, hat die Praktische Theologie ihr besonderes Augenmerk auf jene Prozesse [...] zu richten, in denen die befreiende und Leben schenkende Macht Gottes anerkannt und bezeugt wird« (METTE/STEINKAMP 1983, 24).

pädagogisch, psychologisch, philosophisch usw. zum einen und theologisch zum anderen.²²⁸

Das gilt für alle Themen, Handlungsfelder und Kontexte praktisch-theologischer Reflexion, und es gilt insbesondere für die fortlaufend zu bearbeitende, theologisch und profanwissenschaftlich gleichermaßen relevante Frage nach der Freiheit des Menschen, ihren Kriterien und Perspektiven. Nicht nur Theologen beschäftigen sich mit den Bedingungen und Möglichkeiten der Freiheit und versuchen, dabei auch die Situation in den Blick zu bekommen, in der sich die Freiheit des Einzelnen zeigen und bewähren soll. Unter anderem setzen sich auch Sozialpsychologen mit dem Charakter und der Gestalt menschlicher Freiheit sowie z.B. mit der in den westeuropäischen Gesellschaften verbreiteten Erschöpfung von der Freiheit²²⁹ auseinander. Sie fragen – ähnlich wie Theologen –, was es unter diesen Umständen heißt, dass ein Mensch in die Lage versetzt wird, sich (gegen das Dogma der Freiheit) Freiheit anzueignen, und kommen dabei zu überraschenden Einsichten. In einer Sach- oder Situationsanalyse zu einer Predigt mit Galater 5,1–6 (»Zur Freiheit hat uns Christus befreit«) könnten Prediger erheblich von den bestehenden Konvergenzen wissenschaftlicher Fragen und Probleme profitieren.

Das Konvergenzmodell setzt einen gemeinsamen Bezugsraum von Praktischer Theologie und Humanwissenschaften voraus, jene eine Welt²³⁰, in der »spannungsreich genug, das neuzeitliche Emanzipationsdenken und der christliche Befreiungszuspruch und -anspruch miteinander konfrontiert und aufeinander bezogen sind«²³¹. Dieses Modell hat einen heuristischen Sinn: Wer sich an ihm orientiert, lässt einen gemeinsamen Frage- und Suchcharakter verschiedener Wissenschaften einschließlich der Theologie gelten und sieht sich auf eine interdisziplinär geführte, offene Auseinandersetzung angewiesen, in der sich dann je und je herausstellen wird, was – wie der Begriff der Konvergenz vorgibt – zusammengeht und was nicht. Beide Wissenspotentiale, die in concreto konvergenten und divergenten, sind zum Verständnis und zur Interpretation des gemeinsamen Bezugsraums von Bedeutung. Dabei gilt: »Von keiner Fragestellung (gesellschaftspolitisch, pädagogisch, psychologisch, soziologisch, theologisch) sollte im Vorhinein eine geringere oder größere Ergiebigkeit zur Erschließung der Sachthematik angenommen werden.«²³² Wohlgemerkt: Diese Anstrengungen sind auf die Erschließung lebensweltlicher Sachthematiken ausgerichtet, wobei es darauf ankommt, dass die Einsichten und Erkenntnisse einzelner Disziplinen als gleichwertig

228 Vgl. den auf die Religionspädagogik bezogenen Kontext bei NIPKOW 1975, 173f. sowie die Erörterungen zur Ausrichtung des Religionsunterrichts in gemeinsamer Verantwortung von Schule und Kirche in STURM 1971, bes. 175–212.

229 Vgl. EHRENBURG 2004.

230 Vgl. den immer noch brisant zu lesenden, kritischen Beitrag Manfred MEZGERS zum Dilemma der theologischen Zerteilung der Wirklichkeit in geistlich und irdisch relevante Bereiche (1970, bes. 222–225).

231 NIPKOW 1975, 176.

232 A. a. O., 178.

gelten, dass also die Theologie nicht qua Disziplin die wahren Ergebnisse hervorbringen will als ihre Dialogpartner.

Was es folglich mit Freiheit, mit Verantwortung, mit Liebe, mit Schuld und mit Gerechtigkeit auf sich hat, will nicht nur – und kann nicht allein – die Theologie wissen. Freilich hat sie sich angesichts dessen, was im interdisziplinären Diskurs an konvergenten und divergenten Befunden zu Tage gefördert wurde, die Frage zu stellen, welche Konsequenzen sich daraus für ihren Bezugsrahmen sowie für die Formulierung, Akzentuierung und Gestaltung der Kommunikation des Evangeliums ergeben. Dabei beteiligt sie sich auf ihre eigene Weise am Streit um die Interpretation und die rechte Einflussnahme auf die Wirklichkeit.

Dass wir in diesem Zusammenhang von einer zweiten Stufe der Interdisziplinarität sprechen können, hängt mit der tiefen Verflechtung gemeinsamer Interessen verschiedener Disziplinen zusammen. Wir könnten hier neben dem Thema der Freiheit z.B. auch auf das der Gerechtigkeit oder des Friedens verweisen: Konvergente Interdisziplinarität gründet nicht in kausalen Verständigungen über gemeinsame Projekte, sondern in der Partizipation an gemeinsamen, basalen Zielvorstellungen. Dass dabei auch einzelne Probleme und konkrete Fragen angegangen werden, versteht sich dann von selbst: Wodurch wird Freiheit gefährdet? Was kann sie positiv bedingen? Welche Merkmale gehören substantiell zum Verständnis von Freiheit? Haben Arbeit und Freizeit mit Freiheit zu tun?

Die Zur-Kenntnisnahme, das Gelten-Lassen, Verstehen-Wollen und die unvoreingenommene Beurteilung auch unbequemer – mit den eigenen fachspezifischen Denkmodellen inkompatibler – Einsichten aus den jeweils anderen Wissenschaften führt zu substantiellen Horizontenerweiterungen im wissenschaftlichen Diskurs, zu denen man auf anderem Wege nicht gelangt wäre. Hier geht es um eine Art von Erkenntnisgewinn, die auf gegenseitigem Sich-Zur-Verfügung-und In-Frage-Stellen basiert; somit geht es auch nicht um »Verdoppelung«, sondern um gegenseitige Bereicherung.

Es gibt immer wieder Stimmen, die der Theologie grundsätzlich eine Art kritische Betreuerfunktion gegen über allem, was sich sonst noch Wissenschaft nennt, zuerkennen wollen. Bald vermag die Theologie eine »begleitende Theoriefunktion im Zusammenhang aller einzelnen Wissenschaften«²³³ zu erfüllen, bald ist sie »Anwalt der Selbstkritik der Wissenschaften, ihrer Bescheidenheit, des Bewußtseins ihrer Vorläufigkeit«²³⁴. Dass die Theologie unter den Wissenschaften ausgerechnet ein Vorbild an Bescheidenheit liefert, kann nur sehr bedingt ausgesagt werden – und es sind in der Vergangenheit oftmals die (anderen) Humanwissenschaften gewesen, durch die die Theologie wieder zu mehr Bescheidenheit gegenüber sich selbst

233 WETH 1972, 37.

234 RAHNER 1971, 32.

gelangt und an ihre Vorläufigkeit erinnert worden ist.²³⁵ Andererseits ist es natürlich richtig, dass die Theologie im konvergenten Dialog jener »Verdoppelung« der Disziplinen auch dadurch entkommt, dass sie etwaige Wissensbestände und Analysen niemals nur wiederholt, sondern im Kontext der Kommunikation des Evangeliums neu reflektiert, wobei sie Schritt um Schritt ihr Argumentationsrepertoire überprüft, präzisiert, regeneriert und reformuliert.

Interdisziplinarität wird für außertheologische Wissenschaften ebenso wie für Praktische Theologie als Einzelwissenschaft auf lange Sicht nur dann Erfolg haben und das Verständnis von einer Einheit der Wirklichkeit²³⁶ vertiefen, wenn sie gerade angesichts ihrer Grenzen Interdisziplinarität riskieren und den notwendigen Dialog nicht an neue (Inter-)Disziplinen delegieren.²³⁷ Ein neuer humanwissenschaftlich-empirischer Arbeitszweig der Praktischen Theologie markierte das Ende konvergenter Interdisziplinarität.²³⁸ Ebenso falsch – und in ihrer Programmatik verworren – ist die Forderung, die Praktische Theologie und alle anderen Wissenschaften sollten ihre isolierte Eigenexistenz aufgeben.²³⁹ Isolation: Nein. Eigenexistenz im Sinne einer fachspezifischen, noch im Dialog erkennbaren Identität eines Fachs: Ja. Was es heißt, das v.a. aus einer bestimmten Aufgabe resultierende und mit spezifischen Interessen verbundene Profil der Praktischen Theologie aufzugeben und in anderen Disziplinen aufgehen zu lassen, wird am Transformationsmodell deutlich.

235 Dass Vorläufigkeit ein Gegenstand der Theologie ist, steht auf einem ganz anderen Blatt.

236 Vgl. MEZGER 1970, 216f.

237 Pastoralsoziologie, Pastoralpsychologie und vergleichbare »Interdisziplinen« bzw. Subdisziplinen der Praktischen Theologie, die zweifellos Entscheidendes zur wissenschaftlichen Dialogfähigkeit und Entwicklung dieses Fachs beigetragen haben und wohl bis auf weiteres die bevorzugten Orte interdisziplinärer Arbeit sein werden, befinden sich in einer wissenschaftspraktisch ambivalenten Situation. Ohne dass dies beabsichtigt war, ist der für alle Disziplinen notwendige interdisziplinäre Dialog bis zu einem gewissen Grad auf solche Interdisziplinen delegiert bzw. in ihnen »eingefroren« worden und zu einem besonderen praktisch-theologischen »Ansatz« geworden. Überdies ist bei der Erörterung dieser Ansätze der Bezug zum Ganzen der Praktischen Theologie nicht immer klar. Solange aber »einzelne Subdisziplinen den Theoriehorizont oder Bezugsrahmen festlegen, kommt weder die Einheit der Praktischen Theologie noch die den Sozialwissenschaften mögliche Deutung der Gegenwartskultur in den Blick« (SCHWEITZER 1991, 180).

238 Vgl. dazu den Vorschlag Friedrich MILDENBERGERS, an Theologischen Fakultäten neben einem historisch-kritischen einen empirisch-kritischen Studiengang einzurichten (1972, 146).

239 Vgl. zu diesem Verständnis von Interdisziplinarität HENTIG 1972, 90.

4.6 Das Transformationsmodell. Zur Gefahr des Verlusts an Interdisziplinarität

Interdisziplinarität kann auch auf die Aufhebung disziplinärer Grenzen zielen und fachspezifische Forschung als Ausdruck »überholter fachlicher und disziplinärer Parzellierungen« betrachten.²⁴⁰ Wo dies geschieht, stehen teils große Enttäuschungen im Hinblick auf die interdisziplinäre Geschichte des eigenen Fachs im Hintergrund, teils wird der Versuch unternommen, sich angesichts des unterstellten beklagenswerten Daseins der Geisteswissenschaften gemeinsam gegen die Konkurrenz der Naturwissenschaften zu verbünden.

Selbst dann aber, wenn die Geisteswissenschaften unter dem Druck stünden, in der gegenwärtigen Wissenschaftswelt verlorene Reputation wiederzugewinnen, könnte dies wohl kaum durch eine »transdisziplinäre« Orientierung und völlige Umstrukturierung der eigenen Wissenschaftsorganisation erreicht werden.²⁴¹ Ein Wissenschaftler, der das fordert, ist sich seiner eigenen, fachlich geprägten und begrenzten wissenschaftlichen Kompetenz und der damit verbundenen begründeten Bevorzugung bestimmter Methoden und Theorien nicht bewusst. »Wer als empirischer Wissenschaftler praktiziert, weiß, wie sehr die eigene Kompetenz fachlich geprägt ist: Methodisch, theoretisch, aber auch sozial. Wer für die Verwischung der Disziplinen eintritt, zielt nicht auf Interdisziplinarität, sondern auf Disziplinlosigkeit.«²⁴² Sich anderen, scheinbar ähnlichen Wissenschaften anzuverwandeln und im Bezug auf gemeinsame Traditionen ein eigenes Erkenntnisinteresse zugunsten je und je zu bewältigender Projekte aufzugeben, würde einem u.U. von wirtschaftlichen, politischen oder ideologischen Interessen geleiteten Problemlösungszwang Raum geben.

Die Einschätzung der Autoren des »Manifests der Geisteswissenschaften«, wonach sich die Geisteswissenschaften in einer tiefen Krise befänden und gegenüber den Naturwissenschaften in der Forschungslandschaft schlecht dastünden, übersieht, dass sich die Grenzen zwi-

240 GETHMANN/LANGEWIESCHE 2005, 4.13. Dieselben Autoren vertreten gleichzeitig ein geradezu reaktionäres Verständnis der Geisteswissenschaften, indem sie reklamieren, dass diese keine empirischen Disziplinen seien und deshalb einem ganz anderen, ganz eigenen Forschungsbegriff folgen sollten (9). Hier wird eine verhängnisvolle und zudem anachronistische Abgrenzung zu den Naturwissenschaften (und expressis verbis zur Psychologie und den Sozialwissenschaften!) einstudiert, um den Geisteswissenschaften auf diese Weise ein neues Eigengewicht zu geben. Diese Option wiegt umso schwerer, wenn man die Geisteswissenschaften auf vermeintlich historische und systematische Disziplinen beschränkt: auf Geschichte, Philosophie, Sprachwissenschaft und Literaturwissenschaft. Um dieses – sich lediglich an den historischen, ästhetischen usw. Formen der Welt orientierenden – Wissenschaftsprofils willen wird zu mehr Transdisziplinarität aufgerufen (a.a.O., 13).

241 Vgl. die entsprechenden Forderungen a.a.O. 3.8.13f.23.

242 KOCKA 2005, 36.

schen den Einzelwissenschaften heute nicht mehr einfach zwischen den Natur- und den Geistes- oder Humanwissenschaften abzeichnen, sondern oft auch innerhalb der Natur- und Humanwissenschaften selbst auszumachen sind, während einzelne Natur- und Geisteswissenschaften näher aneinander rücken.

Die Überschreitung von interdisziplinären Grenzen setzt voraus, diese Grenzen noch als solche wahrzunehmen und sie mit einem spezifischen – bescheidenerweise begrenzten – Forschungsinteresse und -repertoire begründen zu können. Damit ist die Voraussetzung gegeben, etwas zu leisten, was eine Einzeldisziplin selbst nicht leisten kann, und umgekehrt (und wiederum in Kooperation mit anderen Wissenschaften) das eigene Repertoire zu vervollständigen und das eigene Forschungsinteresse zu modifizieren. In der Praktischen Theologie verschwimmen jene Grenzen gelegentlich, wenn eine einzelne Geistes- oder Humanwissenschaft zur Identifikationswissenschaft wird, indem sich Praktische Theologie als Ausdruck ihres interdisziplinären Selbstverständnisses z.B. als Sozialwissenschaft²⁴³ oder als Psychologie²⁴⁴ versteht. Dieser »Typus des Verhältnisses von Theologie und Humanwissenschaft«²⁴⁵ steht zumindest in der Gefahr, sich an der Komplexität der Aufgabenstellung zu verheben – und dies nicht einmal wahrzunehmen. N. Mette und H. Steinkamp scheinen sich dieses Problems durchaus bewusst zu sein, indem sie die Messlatte recht hoch legen: Praktische Theologie wird erst dann eine Sozialwissenschaft, wenn sie (bzw. ihre offenbar zentralen Teildisziplinen: Pastoralpsychologie und -soziologie) »sich zunächst als Religionspsychologie und Religionssoziologie verstehen«. Allerdings: Wie viele Praktische Theologen gibt es in der Praxis, die tatsächlich von sich sagen könnten, Religionssoziologen und Religionspsychologen zu sein? Auch in diesen Disziplinen liegt die Messlatte hoch.

Aber es geht mir nicht in erster Linie um die pragmatische Seite dieses Ansatzes, wenn in der Überschrift zu diesem Abschnitt ausgesagt wird, dass das Transdisziplinaritätsmodell mit einem Verlust an Interdisziplinarität verbunden ist. Das grundsätzliche Problem scheint mir der faktische Verzicht auf die Benennung einer fachspezifischen Zentralperspektive zu sein, resultierend aus einer begründeten, wiederum charakteristischen Forschungsidee, deretwegen (!) eine Wissenschaft allererst von den anderen

243 METTE/STEINKAMP 1983, 172–175.

244 Vgl. SCHARFENBERG 1974, 344–346. Dieses Modell basiert auf der Prämisse, dass das »was in der christlichen Überlieferung als Glaube bezeichnet wird, [...] heute mit dem Begriff Identität neu zu interpretieren [sei]. Damit wird die Frage gestellt, ob nicht die Psychotherapie weithin das kulturelle Erbe der religiösen Erfahrung angetreten habe und »Psychologie die einzige Art von Theologie sei, die die Zukunft erlaubt« (a.a.O., 45). SCHARFENBERG bezieht sich hier auf die Programmschrift einer Theologengruppe um P. Homans. Vgl. HOMANS 1968, 10.

245 METTE/STEINKAMP 1983, 172.

gebraucht wird. Dieses gegenseitige »Brauchen« kann dazu führen, dass eine Zentralperspektive im Prozess der Interdisziplinarität u. U. verbaut und dass Forschungsideen problematisiert werden, wie dies ja in der interdisziplinären Praxis fortlaufend geschieht. Für die Praktische Theologie ist jene Zentralperspektive oder Forschungsidee die »Kommunikation des Evangeliums«. Zu ihrem Eigeninteresse gehören wiederum fachspezifische Prämissen, die man nicht von vornherein als Hindernisse eines offenen Dialogs diagnostizieren muss.²⁴⁶

Dietrich Stollberg vertritt – zumindest in der Theorie – ein transformatives Modell ganz eigener Art, wenn er dafür plädiert, dass die Theologie erst in Gestalt der anderen Wissenschaften Theologie werden könne: »Generalzweck [von Theologie] ist das Interesse von und an Kirche als Ergebnis des Interesses an Verstehen von Welt. In diesem Sinne ist alle Theologie »praktische Theologie«. In diesem Sinne muss sie notwendigerweise entweder auf allen nur denkbaren Gebieten der Wissenschaft dilettieren oder aber – und das halte ich für konsequenter – angstfrei dem mündigen Christen, der als Geistes- oder Naturwissenschaftler, Techniker oder Wirtschaftsexperte, Politiker oder Pädagoge arbeitet, seine Verantwortlichkeit zugestehen und ihn – letztlich – Theologe sein lassen. Konsequenz: Es kann auf Dauer kein Hauptstudium »Theologie« geben, sondern nur das Studium einzelner profaner Disziplinen im Interesse der Kirche wie des einzelnen. [...] Aber es wird sehr wohl das »Gespräch um den Glauben« geben, das die Wissenschaften miteinander führen.«²⁴⁷ Stollberg begründet diese Auffassung damit, dass Theologie eine »Totalansicht von Welt« sei, die sich nur in einer »Gemeinschaft Gleichgesinnter, die gemeinsame Interessen aufgrund gemeinsamer Ansichten (»Theologie« als Konsensus) verfolgen«, konkretisieren lasse. Folglich werden beliebige Wissenschaften durch ihre Funktion im Kontext von Kirche Theologie.²⁴⁸

Bei diesem Vorschlag muss man sich die historischen Umstände klarmachen, unter denen er gemacht wurde: Er stammt aus der ersten Hälfte der siebziger Jahre, wo sich an der Frage nach dem Verhältnis der (Praktischen) Theologie zu den Humanwissenschaften die Geister schieden und wo konservative und liberale Lager aufeinander prallten. Dies hat teilweise zu extremen Alternativmodellen und dem Perpetuieren von Extrempositionen geführt. So mancher Theologe, der sich damals über den – durch die engeren Kontakte mit außertheologischen Wissenschaften aufgekommenen – frischen Wind in der Theologie gefreut hat, ist angesichts der nur auf Sturm gestellten Segel aus jenem Boot mit Kurs auf Interdisziplinarität ausgestiegen.

Der Beitrag von Dietrich Stollberg spiegelt diese Situation wider, indem er dem Modell einer radikalen Transformation von (Praktischer) Theologie eine – nicht nur aus heutiger Sicht – rundherum abzulehnende, nur auf Würdigkeit und Heiligkeit bedachte dilettierende Theologie von »himmelschreiender Naivität« gegenüberstellt, die »ein dem ausgehenden

246 Angesichts der sich etablierenden Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie warnen METTE und STEINKAMP sogleich davor, dass die, die auf diesen Feldern arbeiten, »sich vorschnell »pastoral«, d. h. von den normativ gegebenen kirchlichen Funktionen her, definieren« (ebd.). Ein derart verengter Blick auf die kirchliche Reflexionsperspektive der Praktischen Theologie könnte diese in ihrer Rolle im interdisziplinären Dialog mehr behindern, als die ihr zugedachte Offenheit erwarten lässt.

247 STOLLBERG 1974, 20.

248 A. a. O., 19.

Mittelalter und seinem »Humanismus« zugehöriger Anachronismus [ist], der bei aller historischen und philosophischen Kompetenz einen enormen Realitäts-, ja Weltverlust impliziert und – im Falle einer in diesem Sinne theologischen »Verkündigung« – durch sein Verkündigungsverständnis sogar vermittelt. Eine wichtige Ursache ekklesiogener Neurosen wäre damit gefunden.«²⁴⁹

Gegen diesen Vorschlag ist daran zu erinnern, dass der Forschungsgegenstand der Praktischen Theologie, die Kommunikation des Evangeliums, ein komplexer Prozess ist, dessen Verständnis nicht auf der Addition kommunikationswissenschaftlicher, psychologischer oder sozialwissenschaftlicher Teamkompetenzen beruht, sondern in einer theologischen Kompetenz gründet, die auf einer genauen inhaltlichen Kenntnis des Evangeliums, auf einem theologisch reflektierten Verständnis des Evangeliums und einem adäquaten Umgang mit dem Evangelium gründet. An jedem seiner Punkte ist dieser Prozess mit inhaltlichen, das Evangelium betreffenden Fragen verschränkt. Die wissenschaftliche Begleitung und Gewährleistung der Kontinuität dieses sich in verschiedenen Strukturen und Kontexten vollziehenden Prozesses erfordert eine theologische Kompetenz, die nicht an andere Wissenschaften delegiert, gleichwohl im Dialog mit ihnen weiterentwickelt werden kann.

5. PRAKTISCHE THEOLOGIE IM DIALOG – ABER MIT WEM? DIE KATEGORISIERUNG DER WISSENSCHAFTEN UND DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE

Die Wissenschaften außerhalb der Theologie – und die Theologie selbst – sind im Rahmen der historisch gewachsenen Verflechtungen und des Dialogs mit der Praktischen Theologie mit ganz unterschiedlichen Begriffen bedacht und recht verschiedenen Kategorien zugeordnet worden. Sie hatten – und haben ihr je eigenes Recht. Bald bezog man sich zur Kennzeichnung des für den wissenschaftlichen Austausch gewählten Gegenübers auf »die Humanwissenschaften«, bald auf »die Sozialwissenschaften«, auf »Handlungswissenschaften«, »Erfahrungswissenschaften« oder »Kulturwissenschaften«, um nur die wichtigsten Kategorisierungen zu nennen, die den wissenschaftlichen Diskurs seit den sechziger Jahren bis heute bestimmen.

Noch in den fünfziger Jahren ist es üblich, die wichtigsten außertheologischen Dialogpartner der Praktischen Theologie einzeln aufzuführen. Sollten die künftigen Pfarrer den Anforderungen des 20. Jahrhunderts gewachsen sein, wäre es an der Zeit – so z. B. W. Hahn und H.-H. Wolf in einem leidenschaftlichen Papier zur »Reform des Theologiestudiums« – der »Pädagogik, Psychologie und Sozialwissenschaft« im Studium mehr Raum zu geben. »Es kommt darauf an, diese Fächer schon während des Studiums, und zwar in Zusammenhang

249 A. a. O., 18f. Angesichts des unausgesetzten Geißelns anderer – durchaus nicht nur homogen-konservativer – theologischer Reflexionsperspektiven entsteht der Verdacht, ob dies nicht auch mit ideologischen Neurosen zusammenhängen könnte. In seiner Generalabrechnung mit der Auffassung, Theologie sei eine Geisteswissenschaft, ist Stollberg jedenfalls kaum um Objektivität bemüht, wenn er unterstellt, man verwechsle in diesem Fall Theologie »mit einem bestimmten Geisteszustand der Vergangenheit« (ebd.).

mit der Theologie und in gegenseitiger Durchdringung zu vermitteln, da sie sonst als späterer Zusatz kaum theologisch verarbeitet werden, sondern als aufgesetzter Fremdkörper einen unverarbeiteten Ballast darstellen. [...] Es müsste deshalb während des Studiums besondere Vorlesungen praktischer Pädagogik, Psychologie und Sozialwissenschaft für Theologen geben.²⁵⁰

Dabei fällt auf, dass diese Sammelbezeichnungen häufig in ein und demselben Text quasi als Korrelate benutzt werden, obwohl auf z.T. recht verschiedene Bereiche innerhalb der bezeichneten Disziplinen Bezug genommen wird.²⁵¹ Manchmal sind nur einzelne Teilaspekte der klassischen Geisteswissenschaften gemeint (z.B. Anthropologie), manchmal auch einzelne humanwissenschaftliche Disziplinen (z.B. Psychologie); und in fast jedem Fall enden die entsprechenden Diskurse mit definitorischen Konklusionen dieser Art: (Praktische) Theologie ist selbst »eine Sozialwissenschaft«²⁵², ist »eine Erfahrungswissenschaft«²⁵³, ist »eine Handlungswissenschaft«²⁵⁴ usw.

Dabei bleibt oftmals im Dunkeln, von welchem Fächerverbund die betreffenden Autoren aus welchen Gründen ausgehen, was die entsprechenden, unter diversen Sammelnamen vereinten Fächer verbindet – und auf welchen Prämissen die unterstellte, häufig nur implizit zu erschließende Systematik der wissenschaftlichen Disziplinen eigentlich beruht. Da nun aber die von Wilhelm Dilthey nolens volens mitverursachte Debatte um bloß nomothetische (naturwissenschaftliche) und bloß hermeneutische (geisteswissenschaftliche) Erkenntnismuster²⁵⁵ im 20. Jahrhundert überwunden worden und einem komplexeren Verständnis von den Gegenständen wissenschaftlicher Forschung gewichen ist, kann die Frage, ob man unausgesprochen »alle anderen« Wissenschaften außerhalb der Theologie meint, wenn man z.B. von »den Humanwissenschaften« spricht, nicht ignoriert werden. Immerhin geht heute aus dem Selbstverständnis der einzelnen Disziplinen klar hervor, dass keine Wissenschaft aus ihrer prinzipiellen Verantwortung für das »Humanum« entlassen werden kann, weshalb mit der Aussage, dass die Praktische Theologie auch eine Humanwissenschaft ist, noch nicht viel gewonnen ist; die Forderung, die Praktische Theologie müsse sich

250 HAHN/WOLF 1952, 138.

251 Charakteristisch für einen ausgesprochen unbekümmerten, bald synonymen, bald additiven Gebrauch verschiedenster Kategorien ist der Beitrag DAECKE 1974.

252 METTE/STEINKAMP 1983, 172–175.

253 Vgl. HERMS 1978, bes. 71–87.

254 DAIBER 1977, 61–152.

255 Da sich Wilhelm Dilthey der mangelnden inneren Kohärenz selbst der Kerngebiete der Geisteswissenschaften (historische Wissenschaften, philologische Disziplinen, Handlungswissenschaften) durchaus bewusst war, griff er den damals nicht ganz neuen Trend auf, den Naturwissenschaften das Erklären zuzugestehen (hypothetisch-kausale Argumentationsmuster), den Geisteswissenschaften aber das Prinzip des Verstehens historischer Tatsachen abzufordern. Zur Problematik vgl. GANDER 2000, 589f.

um einen intensiveren Dialog mit den Humanwissenschaften bemühen, bekommt eine beinahe tautologische Note.

Die Überlegung, den gesamten interdisziplinären Diskurs der Praktischen Theologie auf die Habermasschen Wissenschaftskategorien (empirisch-analytische Natur- und Sozialwissenschaften, historisch-hermeneutische [Geistes-]Wissenschaften und systematische Handlungswissenschaften) aufzuteilen, habe ich deshalb verworfen, weil sich die entsprechenden Beiträge der Praktischen Theologie nur in sehr begrenztem Maße selbst in dieser Systematik verorten. Dieses Problem kann nicht dadurch bewältigt werden, dass man sozusagen im Nachhinein festlegt, worauf die entsprechenden Ansätze »eigentlich« hinausliefen. Die terminologischen Unsicherheiten im Dialog mit den Humanwissenschaften, das Changieren zwischen (vermeintlich) synonymen Begriffswelten u. a. m. sind wohl Ausdruck von Unsicherheiten auch in der Sache des Dialogs. Gleichwohl hat der bisweilen willkürliche Zugriff auf empirische, handlungstheoretische, hermeneutische oder allgemein humanwissenschaftliche Wissenschaftskriterien durchaus zu unterschiedlichen Erkenntnissen geführt, die der Habermasschen Beschreibung verschiedener Interessen der drei Wissenschaftsgruppen²⁵⁶ zu entsprechen scheinen: So lässt sich im Dialog der Praktischen Theologie mit den außertheologischen Wissenschaften sowohl ein technisches Interesse an der Gestaltung und Kontrolle bestimmter Abläufe²⁵⁷, ein praktisches Interesse an der Konstitution von Sinn sowie ein emanzipatorisches Interesse angesichts der traditionellen Vorgaben von Theologie und Kirche konstatieren.²⁵⁸

Angesichts des weithin als praktisch-theologische Tugend angesehenen Anspruchs, mit »den Humanwissenschaften«, »den Sozialwissenschaften« usw. im Gespräch zu sein, sollte jedoch geklärt sein, welche Disziplinen bei dem zu Recht propagierten Dialog jeweils im Blick sind und inwiefern die einzelnen Dialoge als Beiträge zum Selbstverständnis von Praktischer Theologie gelten können. Die gängige Praxis, sich von konkreten Fragen und Problemen leiten zu lassen und – ausgehend von den verhandelten Gegenständen und favorisierten Methoden – nach geeignet erscheinenden Gesprächspartnern zu suchen, um dann die hermeneutischen Wissenschaften, die Sozial- oder die Erfahrungswissenschaften an den runden Tisch der Praktischen Theologie zu zitieren, hat durchaus Erfolge gezeitigt, wovon eine Fülle interdisziplinärer Forschungsergebnisse gerade auf dem Gebiet

256 Vgl. HABERMAS 1968.

257 Wo die Praktische Theologie dieses Interesse teilte, geriet sie häufig unter den Verdacht, sich der betreffenden Wissenschaft »nur instrumentell« – als einer Ancilla – zu bedienen (vgl. oben 4.2).

258 Im Übrigen wirft auch die Habermassche Kategorisierung Fragen auf, sofern sie das historisch-hermeneutische und das empirisch-analytische Interesse allzu entschlossen auf verschiedene Wissenschaftsgruppen verteilt. Überdies ist es nicht zwingend, das emanzipatorische Interesse vorzugsweise den Handlungswissenschaften zu unterstellen; Emanzipation kann sich auch im Kontext oder gar als Folge hermeneutischer Prozesse entwickeln.

der Praktischen Theologie zeugt.²⁵⁹ Der Eindruck der Willkür und einer allzu dominanten Pragmatik schadet jedoch der Identität der Praktischen Theologie als eigenständiger Disziplin. Solange sie nach außen – etwa gegenüber anderen Humanwissenschaften – vor allem als leidenschaftliche Sammlerin und pragmatische Anwenderin anderweitig gewonnener Daten erscheint, bleibt sie für andere Disziplinen uninteressant.²⁶⁰

Im Folgenden werden die im Dialog zwischen Praktischer Theologie und außertheologischen Disziplinen anzutreffenden Wissenschaftskategorien aufgeführt und in ihrem geschichtlichen Horizont sowie in ihrer konzeptionellen Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie skizziert.

5.1 Die Geisteswissenschaft Praktische Theologie im Dialog mit (anderen) Geisteswissenschaften

Bei dem Versuch, sich einen Überblick über die interdisziplinäre Genese der Praktischen Theologie zu verschaffen, trifft man höchst selten auf eine Erwähnung der Geisteswissenschaften, so dass man den Eindruck gewinnen kann, mit der Aufmerksamkeit gegenüber den sich im 20. Jahrhundert als Humanwissenschaften etablierenden Disziplinen sei ein völliger Paradig-

259 Die noch 1999 von H. Haslinger vorgetragene Behauptung, wonach sich »die praktisch-theologische Rezeption der Humanwissenschaften [...] weithin zwischen den Polen einer tumben abblockenden Ignorierung bzw. einer selbststabilisierenden selektiven Nutzbarmachung einerseits und einer unkritischen, enthusiastischen Pauschalübernahme andererseits« bewege, ist angesichts der Solidität, des Niveaus und der Stetigkeit des Dialogs zwischen der Praktischen Theologie und den (anderen) Humanwissenschaften überzogen und spiegelt den Stand vor 45 Jahren wider. Zuzustimmen ist Haslinger hingegen in der Einschätzung, dass die Frage nach dem Verhältnis der Praktischen Theologie »zu den Humanwissenschaften faktisch eine noch unerledigte Frage ist und ihr auch in Zukunft zur Klärung, vor allem aber zur praktischen Lösung aufgegeben sein wird« (H. HASLINGER 1999a, 121f.).

260 Es gibt eine Fülle von Beispielen dafür, dass exzellente praktisch-theologische Forschungsergebnisse von den anderen Humanwissenschaften jahrzehntelang nicht wahrgenommen werden, obwohl sie in deren Kernbereiche vordringen. So wurde beispielsweise Oskar PFISTERS umfangreiche Studie über den freien Willen (1904), die den gesamten psychologischen und philosophischen Horizont des damaligen Forschungsstandes abschreitet und weit über ihn hinausführt, weder in der Philosophie noch in der Psychologie je zur Kenntnis genommen. Dabei legt Pfister in diesem Buch Überlegungen vor, die – nach nunmehr 100 Jahren – in der Praktischen Philosophie neu entwickelt, heute als wegweisend gelten. Das betrifft v.a. die schon von Pfister geleistete Überwindung der falschen Alternative zwischen determiniertem und freiem Willen durch das Konzept der bedingten Freiheit, das heute u.a. von Peter BIERI (2001) vertreten wird. Ähnlich steht es um die Beiträge der Praktischen Theologie zur Hermeneutik (Henning Schröer) oder zur Rhetorik (Gert Otto).

menwechsel, sozusagen die Erfindung grenzüberschreitender Theoriebildung verbunden.

Bei genauerem Hinsehen stellt sich diese Geschichte etwas anders bzw. kontinuierlicher dar.²⁶¹ Anlass und Ursache für die Auseinandersetzung mit neuen Themen und Perspektiven innerhalb der Praktischen Theologie war nicht ein aus purer Einsicht vollzogenes, selbstkritisches Umdenken im Blick auf den Stellenwert außertheologischer Disziplinen. Die offenkundige Intensivierung der interdisziplinären Bemühungen war in starkem Maße von Umbrüchen in den Geisteswissenschaften selbst bestimmt, mit denen die Praktische Theologie im Großen und Ganzen auf gutem Fuße stand. Von daher war es nur verständlich, dass die von Geisteswissenschaftlern als Provokation und Einmischung empfundenen Entdeckungen und Hypothesen der Naturwissenschaften (Ende des 19./Anfang des 20. Jh.) auch die (Praktische) Theologie herausforderten. Es waren – die eingangs formulierte Definition von Praktischer Theologie aufnehmend – vor allem die veränderte anthropologische Sicht auf die an der Kommunikation des Evangeliums beteiligten und von ihr betroffenen Personen sowie der neue Blick auf die Situation des Menschen, die eine differenziertere Betrachtung einforderten, als einschlägige Pastoraltheologien dies vorsahen.

Eine kritische Würdigung der Geschichte der Interdisziplinarität der Praktischen Theologie muss also bei der Leistung einsetzen, die mit der Rezeption und Mitgestaltung der geisteswissenschaftlichen Potentiale des 18., 19. und frühen 20. Jahrhunderts verbunden war.

Dabei kam man zwar formal über die Stufe der Multidisziplinarität bzw. des »inneren Dialogs« (vgl. 4.3) kaum hinaus. Qualitativ aber hat die hohe geisteswissenschaftliche Kompetenz Praktischer Theologen von Friedrich Schleiermacher bis Friedrich Niebergall zu entscheidenden Impulsen sowohl der religiösen Praxis als auch der Praktischen Theologie geführt. Beispielsweise sind Schleiermachers Predigten und seine Impulse zur Theorie und Praxis der Lebenskunst²⁶² nicht denkbar ohne seinen weiten philosophischen Horizont, der ihm u.a. die Übersetzung sokratischer Dialoge erlaubte. In diesem Zusammenhang ist auch die hohe Kompetenz in Fragen der Rhetorik zu erwähnen.²⁶³ Die meisten Lehrbücher des 19. Jahrhunderts sind darin auf der Höhe ihrer Zeit – was immer man von der Rhetorik jener Zeit halten will. In Carl Immanuel Nitzschs »vermittelnder« Praktischer Theologie ist bereits in

261 Bereits 1926 sind die Geisteswissenschaften ihrem rein historisch-systematischen Selbstverständnis längst entwachsen und werden als diejenigen Wissenschaften angesehen, »welche die Ordnungen des Lebens in Staat, Gesellschaft, Recht, Sitte, Erziehung, Wirtschaft, Technik und die Deutung der Welt in Sprache, Mythos, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft zum Gegenstand haben« (ROTHACKER 1926, XX).

262 Vgl. SCHLEIERMACHER 1978.

263 Vgl. die stark an rhetorischen Kriterien ausgerichtete Predigtlehre von Alexander SCHWEIZER (1848).

Ansätzen erkennbar, wie diese Disziplin damit beginnt, sich der soziologischen Dimension von Kirche zu stellen.²⁶⁴

Spätestens in den Arbeiten Friedrich Niebergalls kommt das Ganze des gesellschaftlichen Lebens in den Blick: Praktische Theologen und Pfarrer müssen »Bescheid wissen um die Normen des persönlichen und sozialen Lebens. Wir müssen wissen, wie die Zustände des Menschenherzens und der Gesellschaft sind, die den Gegenstand unserer Beeinflussung bilden.«²⁶⁵ Deshalb ist Niebergall in intensivem Dialog mit der sich neu etablierenden Sozialwissenschaft²⁶⁶, mit der Religionswissenschaft sowie mit der (Religions-)Psychologie – und trägt darüber hinaus entscheidend zur Entwicklung der Pädagogik bei, indem er die Kategorie der Erziehung zum Grundprinzip seiner Praktischen Theologie macht: Erziehung und Bildung beschränken sich in seinem Konzept nicht mehr auf die Begleitung von Kindern und Jugendlichen in ein Leben als Erwachsene, sondern stehen für die prinzipiell unabschließbare persönliche Entwicklung des einzelnen Menschen und für stets neu herausgeforderte Bildung der ganzen Gemeinde.²⁶⁷

Wenngleich dieses Kapitel im Weiteren verdeutlichen wird, dass der Bezug auf verschiedene Wissenschaftskategorien (Geisteswissenschaften, Humanwissenschaften, Erfahrungswissenschaften usw.) nicht jedes Mal mit ganz anderen Forschungsprinzipien verbunden ist, sind damit doch – modern gesprochen – unterschiedliche Kameraeinstellungen auf jenen Prozess verbunden, den wir oben als »Kommunikation des Evangeliums durch Personen auf der Basis von Zeichen in bestimmten Situationen zur Gestaltung von Kirche im Interesse der Freiheit des Menschen« genauer gekennzeichnet haben: Die Geisteswissenschaften haben sich über Jahrzehnte dadurch ausgezeichnet, dass sie das geschichtlich Einmalige und menschlich Individuelle zu verstehen suchten, weshalb man sie – historisch zu Recht – bis in die frühe Nachkriegszeit hinein auch als hermeneutische Wissenschaften verstanden hat. Als solche befinden sie sich von ihren Methoden und Inte-

264 Zum Streit um die Bedeutung C.I. Nitzschs für die Entwicklung der Praktischen Theologie vgl. die Darlegungen in HAUSCHILDT 1999, 142–145.

265 NIEBERGALL 1914, 2.

266 Das betrifft besonders die Anknüpfung an Max Webers Typenlehre und dessen religionswissenschaftliche Thesen.

267 »Bilden heißt, alle im menschlichen Geiste gegebenen Kräfte und Fähigkeiten zu entfalten und zum Segen des Einzelmenschen selbst und der Gemeinschaft fruchtbar zu machen. Bildung besteht also mehr im Können als im Kennen und hat eine starke Beziehung zu Leben und Welt.« Diese pädagogische Auffassung stimmt nach Niebergall »durchaus mit dem Ideal der persönlichen – und zwar der persönlich lebendigen – Aneignung zusammen, das uns für das Gebiet der Religion schon längst aufgegeben ist« (NIEBERGALL 1919, 276).

ressen her in einer faktischen Konvergenz zum Geschäft der Praktischen Theologie.²⁶⁸

Außerdem haben die unter 4.5 angedeuteten Facetten der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte die Geisteswissenschaften in einer Weise bestimmt, an die die Praktische Theologie nicht bloß angeknüpft hat, sondern durch die sie – auch im Sinne von »Fremdprophetie« (vgl. oben unter 4.3) – auf allen ihren Reflexionsfeldern neue Impulse erhalten hat. Die Frage, wie sich die Freiheit, auf die die Kommunikation des Evangeliums zielt, in der je individuellen Existenz eines Menschen Ausdruck verschaffen kann, hat zu produktiven, ungeduldigen Neuaufbrüchen vor allem in der Homiletik²⁶⁹ und Seelsorgetheorie²⁷⁰ geführt. Der geisteswissenschaftliche Dialog der Praktischen Theologie ist also zunächst mit einer erwachenden Sensibilität für den Einzelnen in seinen vielfältigen sozialen Bezügen und psychischen Voraussetzungen verbunden, was zu einer allmählichen Abkehr von einer sich autonom gebenden, vor allem unter dogmatischen Leitperspektiven entworfenen Praktischen Theologie führt. Statt dass die Praktische Theologie weiter Modelle dafür entwickelt, wie das Individuum in die Kirche eingepasst werden kann, soll das Handeln der Kirche seiner freien Lebensentfaltung dienen und die »soziale Frömmigkeit« der Gemeindeglieder aus Interesse an ihrem Leben fördern.²⁷¹

Wenngleich die Praktische Theologie in einem so gelagerten Dialog mit den anderen Geisteswissenschaften ihr Kerngeschäft betreibt, hat sie ent-

268 Diese Konvergenz betrifft nach wie vor auch die Korrektivfunktion, die die Theologie zusammen mit anderen Geisteswissenschaften gegenüber der »Laborperspektive der modernen Naturwissenschaften« einnimmt (GANDER 2000, 590; vgl. auch MARQUARD 2000, bes. 32).

269 Vgl. z. B. Niebergalls Überlegungen zum »Gedankengehalt der Predigtarbeit im allgemeinen«, bei denen – gewissermaßen als Lotsen zum zeitgenössischen Bezugsfeld des Evangeliums – Max Weber und Wilhelm Wundt im Hintergrund zu stehen scheinen. Aufgeweckt »durch den humanitären Geist und durch den Geist christlicher Nächstenliebe« werden Prediger zu einer neuen Solidarität herausgefordert und gewinnen dabei – im Idealfall – auch ein neues Verständnis dafür, was es mit der »Gotteskindschaft« als Ausdruck religiöser Bindung in Freiheit auf sich hat. Niebergalls Ausführungen sind ganz darauf ausgerichtet, dass Menschen durch den Inhalt der Predigt zu einem Leben in Freiheit ertüchtigt werden, wozu sie eine richtige »Wertschätzung« auf allen Gebieten des inneren und äußeren Lebens entwickeln müssen. Darin soll sie die Predigt unterstützen (vgl. NIEBERGALL 1929, 30.164f.).

270 Nach Pfister ist Seelsorge Ausdruck eines freien Christentums. Der Praktischen Theologie wächst die Aufgabe zu, sich im Dienste der Freiheit eines Christenmenschen »mit der ganzen, lebendigen Persönlichkeit« zu befassen. Was der Glaubenslehre seiner Zeit (1927) fehle, sei eine v.a. Sachgemäßheit in Fragen des Glaubens, die eine radikale Überwindung jeglicher kirchlicher Engführung und eine wissenschaftliche Hinwendung zur Einzelpersonlichkeit erfordere. Vgl. PFISTER 1927, bes. 5–8.

271 Vgl. PFISTER 1905, bes. 211f.

sprechend ihrem Selbstverständnis darüber hinaus zu fragen, inwiefern das konzertierte Ringen um ein Leben in Freiheit und Verantwortung Ausdruck der sich in der Kommunikation des Evangeliums je und je neu konstituierenden Beziehung zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Mensch und Mensch ist.²⁷² Dadurch erhalten die klassischen geisteswissenschaftlichen Themen wie »Freiheit«, »Leben«, »Gegenwart«, »Zukunft« usw. Komponenten, die sich mit geisteswissenschaftlichen Konzeptionen nicht nur nicht immer decken, sondern deren Vollständigkeit auch in Frage stellen können. Festzuhalten bleibt in jedem Fall, dass der Dialog der Geisteswissenschaft Praktische Theologie mit anderen Geisteswissenschaften über viele Jahrzehnte nicht »den ganzen Menschen« im Blick hatte; die insbesondere durch die psychologische Forschung ausgelöste Induktion einer ganzheitlichen Betrachtungsweise stand noch bevor.

Dem anachronistischen Vorstoß einzelner Vertreter geisteswissenschaftlicher Disziplinen, die Geisteswissenschaften dahingehend zu läutern, dass sie zu nicht-empirischen Methoden zurückkehren und sich von den Humanwissenschaften im Allgemeinen und den Sozialwissenschaften und der Psychologie im Besonderen abgrenzen solle,²⁷³ wird sich die Praktische Theologie schon wegen ihres Selbstverständnisses und wegen der Erfolge der oben skizzierten Dialog-Geschichte nicht anschließen können.

5.2 Die Humanwissenschaft Praktische Theologie im Dialog mit (anderen) Humanwissenschaften

Eine weitere zentrale Kategorie, die zur Bezeichnung der Dialogpartner der (Praktischen) Theologie herangezogen wird, ist die der »Humanwissenschaften«. Dieser Terminus wird in den Beiträgen, die das Verhältnis der Praktischen Theologie zu anderen Wissenschaften berühren, als Wechselbegriff für alle Disziplinen und Wissenschaftskategorien benutzt, die auf den ersten Blick keine naturwissenschaftliche Komponenten zu haben scheinen. Dabei ist festzustellen, dass die Theologie diejenige Wissenschaft ist, die den Begriff der »Humanwissenschaften« so oft und engagiert wie keine andere gebraucht, und sich so ausgiebig wie kein anderes Fach zu dieser »Spezies« in Beziehung setzt. Diese Tatsache hängt – positiv – mit dem Gegenstandsbe-

272 Vgl. NIEBERGALL: »Die Aufgabe, das Verhältnis des Menschen zu all jenen Mächten seines äußeren und inneren Lebens zu regeln, teilt das Christentum mit vielen anderen Religionen und mit allen besseren Philosophien. Es unterscheidet sich von diesen letzteren dadurch, daß es diese Aufgabe löst, indem es ein Verhältnis zur Gottheit zwischen Mensch und Welt einschiebt« (1929, 165).

273 Diesen Zweck verfolgen C. F. GETHMANN/D. LANGEWIESCHE u.a. in ihrem Manifest (2005).

zug der (Praktischen) Theologie²⁷⁴ zusammen, negativ mit den noch lange nachwirkenden Versuchen der Dialektischen Theologie, sich von Fragen abzugrenzen, die angeblich den Blick auf die Schuld und die Verantwortung des Menschen vor Gott verstellen.²⁷⁵

Allerdings spielt der Begriff der Humanwissenschaften in der Praktischen Theologie wie auch sonst im Diskurs der »ehemaligen« Geisteswissenschaften der vierziger, fünfziger und frühen sechziger Jahre noch keine Rolle.²⁷⁶ Für die Folgezeit kann man feststellen, dass die Theologie durch ihre »Hassliebe« zu den Humanwissenschaften²⁷⁷ einen entscheidenden Beitrag zu deren wissenschaftstheoretischer Präsenz beigetragen hat. Umso erstaunlicher – bzw. für jene »Hassliebe« wiederum bezeichnend? – ist es, dass die TRE auf einen eigenen Artikel zu den Humanwissenschaften verzichtet und stattdessen – dem Trend Mitte der achtziger Jahre folgend – auf »Sozialwissenschaften« verweist.²⁷⁸

Die Indifferenz im sprachlichen Umgang mit den Humanwissenschaften entspricht einerseits dem letztlich vagen, in seiner Semantik sich ständig weitenden Sammelnamen selbst und spiegelt die Tatsache wider, dass dieser Ausdruck – beeinflusst durch den englischen und französischen Sprachgebrauch – bald zum »Oberbegriff für Geistes- und Sozialwissenschaften«²⁷⁹

274 S.o. Kap. 2 sowie den im Zusammenhang der Rezeption der Humanwissenschaften geführten theologischen Diskurs um Tillichs »Theologie der Korrelation«. So versuchte z. B. H. FRIK, die Legitimität des »Dialogs mit den Humanwissenschaften« für die Sozial- und Religionspädagogik aus dem Umstand abzuleiten, dass Religionslehrer über Möglichkeiten verfügen müssen, an die Fragen und Probleme heranzukommen, auf die ihr theologisches Argumentieren und Lehren sich zu beziehen hat (vgl. FRIK 1971, 67f.). Vgl. auch die bereits von A. D. MÜLLER (1954, 191) angeführten »offenen Fragen« der Praktischen Theologie.

275 Vgl. z. B. THURNEISEN 1977.

276 In Haupttiteln von Büchern und Reihen tritt der (deutsche) Begriff »Humanwissenschaften« wohl erst ab Ende der sechziger Jahre auf: Vgl. die 1969 im Klett-Verlag Stuttgart erscheinende Reihe »Konzepte der Humanwissenschaften« (z. B. DREIKURS 1969; PERLS 1969). In den sechziger Jahren wird demgegenüber (auch in praktisch-theologischen Publikationen) ausgesprochen intensiv um ein adäquates Verständnis von »Humanität«, um Kriterien des Humanen und die humanistische Ausrichtung der Theologie gefochten (vgl. z. B. EMMERICH 1966).

277 Vgl. GUTMANN 1998, 105.

278 TRE XV, 1986, 682

279 GANDER 2000, 590. Der Begriff der Humanwissenschaften war anfangs noch stark geisteswissenschaftlich konnotiert und zunächst auf das Verstehen des Menschen in seiner historisch-individuellen Einmaligkeit bezogen. Das hängt u. a. damit zusammen, dass in den sehr rasch vorgelegten Übersetzungen der Schriften Diltheys ins Englische und Französische der Begriff »Geisteswissenschaften« mit »human studies« bzw. »science de l'humanité« übersetzt wurde, ohne dass man dabei die Argumentation Diltheys manipuliert hätte. Noch um die Jahrhundertwende stellte man die »science de l'humanité« ent-schlossen den »sciences de la nature« gegenüber, denen man es gern überließ, die »Welt

wird. Andererseits überdeckt der heute universale Gebrauch des konturlosen Begriffs der »Humanwissenschaften«, dass seine anfängliche Prägung und Rezeption in der Praktischen Theologie eine im engeren Sinne anthropologische war: Angefangen bei der Debatte um das »Humanum« bis hin zu den ersten *expressis verbis* mit »den Humanwissenschaften« argumentierenden (praktisch-)theologischen Beiträgen zeichnet sich als inhaltliches Kontinuum immer wieder die Frage nach dem Menschen, nach seiner Verantwortung, seiner Schuldfähigkeit, seiner Sünde ab. »Soll sie [d.h. die Sünde] erkannt werden, so braucht die Theologie die Hilfe der Humanwissenschaften, insofern sie über die Möglichkeiten anderen Verhaltens informieren.«²⁸⁰

Ein dezidiert anthropologisches Interesse hat auch das Engagement Georges Casalis' im Dialog mit den Humanwissenschaften. Programmatisch gibt er zu Protokoll: »Es sollte jetzt möglich sein, die Theologie anders aufzufassen und zu erarbeiten, nämlich als dialogische Disziplin: Dialog zwischen der biblischen Exegese und den Humanwissenschaften mit gegenseitigen Interpellationen, wobei jede der vertretenen Positionen die andere respektiert, auf sie hört und sich unter dem Einfluss ihrer eigenen Ungewissheiten wieder in Frage stellen lässt. Auf diesem Gebiet besteht die Priorität für die Theologie als anthropologische Rede darin, aus ihrer Isolation und ihrer Selbstgenügsamkeit herauszukommen und in die fruchtbare Gesellschaft aller Wissenschaften zurückzufinden, die den Menschen und sein Schicksal als Gegenstand haben.«²⁸¹

In diesen Zusammenhang gehört auch Emil Brunners – vom Begriff der *Imago Dei* her entfaltete – Konzeption des »Humanum«²⁸² und eine entsprechende Anthropologie.²⁸³ Es ist bemerkenswert, wie Brunner hier einerseits das Geschäft der (in der Regel noch so genannten) Geisteswissenschaften übernimmt und gegen die reduktionistische Betrachtung des Menschen als ein »Hirntier« (Darwinismus) die Frage nach der Verantwortung des Menschen, nach seiner Sozialität und seiner Liebesfähigkeit stellt – Fragen, die von den anderen Wissenschaften zunächst weniger hörbar formuliert worden waren. Andererseits vollzieht Brunner – wie viele Theologen nach ihm – in der Anthropologie einen recht undialogischen Alleingang und beansprucht für die Theologie, die gegenüber allen anderen Wissenschaften wahre Sicht auf »den modernen Menschen« zu haben. Innerhalb der Theologie hat sich diese (auf im engeren Sinn anthropologische Aspekte reduzierte) Rezeption der Humanwissenschaften lange gehalten.

der Physik« zu erforschen, während Humanwissenschaftler sich der »monde intellectuelle« zu widmen gedachten (Belege bei DIEMER 1974, 212).

280 SÖLLE 1971, 249.

281 CASALIS 1971, 319. Dieses Zitat formuliert mustergültig das Prinzip des oben (4.5) erörterten Konvergenzmodells.

282 BRUNNER 1958, 14.18f.

283 BRUNNER 1934, bes. 34–37 und DERS. 1937.

Dementsprechend legt H.-M. Gutmann in seiner rechtfertigungstheologischen Analyse des »Gesprächs mit den sogenannten Humanwissenschaften« – methodisch nachvollziehbar – den Schwerpunkt auf die Frage, was die Humanwissenschaften notwendigerweise dazu beitragen können, die Rechtfertigung allein aus Glauben in heutiger Zeit angemessen zu verstehen: »in Hinblick auf den menschlichen Charaktertypus, [in Bezug auf die] Innensteuerung [...] und in Hinblick auf die Gestalt der Neukonstituierung des menschlichen Subjekts durch die Sündenvergebung«²⁸⁴. Die klassischen geisteswissenschaftlichen Stränge der Humanwissenschaften (z.B. der gesamte Bereich der Sprachwissenschaft oder der Philosophie), die für das Leben eines Menschen auch ohne Bezug auf seine Rechtfertigung theologisch bedeutsam sein dürften, kommen hier allerdings kaum in den Blick, da sie aus der Sicht vieler Autoren eine für die theologische Anthropologie untergeordnete Rolle zu spielen scheinen.

Durch den Vorstoß der Naturwissenschaften auf die *terra hominis* – auf seine Herkunft, sein Wesen, sein Wollen – kam mehr und mehr das Humane schlechthin in den Blick der nunmehr neu herausgeforderten Geisteswissenschaften. In den entsprechenden Publikationen zeichnet sich gleichzeitig eine deutliche Abkehr von rein historisch-systematischen Argumentationsmustern ab. Von »Humanwissenschaften« ist die Rede, um eine ideologisch verengte, primär aus Traditionen abgeleitete Sicht auf den Menschen und seine Lebenswelt zu überwinden. In der Praktischen Theologie hört sich das Anfang der siebziger Jahre so an:

»Die Kirche müßte durch das Gewicht ihrer gegenwartsorientierenden Anfragen die Theologie daran hindern, an historischer Kopflastigkeit zu sterben. [...] Deutlich ist, daß Gegenwartsaufgaben sich nicht allein aus historischen Ableitungen lösen lassen. Daß man dies nicht klar genug erkennt, dürfte eine der entscheidenden Gefahren sowohl in der theologischen Wissenschaft wie in den Kirchen, sowohl in der Forschung wie in der Praxis von Gottesdienst und Predigt sein. Dies wäre eine spezifisch kirchliche Herausforderung der Theologie: sie zu nötigen, den überlieferungsorientierten Aspekt theologischer Forschung zu ergänzen durch Aufnahme gegenwartstypischer Fragestellungen und Methoden aus dem humanwissenschaftlichen Bereich.«²⁸⁵

Ein weiterer Grund für das verstärkte Auftreten des Begriffs der Humanwissenschaften ist in den mit der Industrialisierung zu Beginn des 19. Jahrhunderts verbundenen sozialen Veränderungen zu sehen, die in den Augen der Intellektuellen (einschließlich der Theologen) ein unmenschliches Antlitz hatten.²⁸⁶ Noch 1979 plädiert Ch. Frey dafür, sich im Gespräch mit den

284 GUTMANN 1998, 115.

285 OTTO 1970a, 39f. Ganz ähnliche Prämissen für die Theologie als »Partner im Rahmen humanwissenschaftlicher Zusammenarbeit« finden sich bei B. PÄSCHKE (1971, 4).

286 Vgl. bereits PFISTER 1907b. Dennoch hat es noch lange Zeit gebraucht, bis – zunächst im anglo-amerikanischen Sprachgebrauch – in einem Atemzug von Social Sciences und Humanities die Rede war. Im Deutschen ist die Doppelbezeichnung für die »Nicht-Naturwissenschaften« als Sozial- und Humanwissenschaften erst seit Anfang der neunziger Jahre in Gebrauch (SCHORR/ERTELT u.a. 2004, 73).

anderen Wissenschaften überhaupt auf den Begriff der Humanwissenschaften zu beschränken und ihn nicht durch »Handlungswissenschaften«, »Erfahrungswissenschaften« o.ä. Termini zu ersetzen, da er sich gerade wegen seiner Unschärfe eigne, den notwendigen Dialog nicht auf eine Facette menschlicher Existenz zu reduzieren, und weil er angemessen zum Ausdruck bringe, dass das Humanum nicht auf das Handeln, die Erfahrung oder die soziale Präsenz des Menschen eingeengt werden könne.²⁸⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Praktische Theologie – soweit sie ihren Gegenstand als »Kommunikation des Evangeliums um der Freiheit des Menschen willen« bestimmt – durchaus ganz bei sich selbst ist, wenn sie sich selbst als Humanwissenschaft etabliert und »nicht die Humanwissenschaften als Hilfswissenschaften beiziehen«²⁸⁸ muss. Vielmehr ringt sie mit ihnen um eine adäquate Annäherung an das »Humanum«. Gleichzeitig hält sie den Deutungshorizont offen, vor dem der Mensch wahrgenommen wird und achtet darauf, dass seine Person nicht auf psychologische, seine Situation nicht auf soziale, sein Dasein nicht auf handlungstheoretische Definitionen reduziert wird.

5.3 Die Erfahrungswissenschaft Praktische Theologie im Dialog mit (anderen) Erfahrungswissenschaften

Bevor die Geisteswissenschaften Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre zusammen mit den Sozialwissenschaften unter »Humanwissenschaften« firmieren, spielt sowohl im interdisziplinären Dialog als auch im Selbstverständnis der Praktischen Theologie der Begriff der empirischen bzw. der Erfahrungswissenschaften eine herausragende Rolle. Was man diesem Begriff nicht ansieht: Das Interesse an Einsichten und Methoden, die auf empirischer Wahrnehmung basieren, ist mit einer z.T. heftigen Kritik und rigorosen Abkehr von der Einseitigkeit historisch-systematisch argumentierender Geisteswissenschaften sowie mit emanzipatorischen Bewegungen in den (später so genannten) Humanwissenschaften verbunden. Die Begriffe Empirie und Geist geraten in der Wissenschaftstheorie eine Zeitlang geradezu in Opposition. Der kritizistische Impetus empirischer Arbeit ist also keine besondere Facette ihrer theologischen Entwicklung; sondern die Sozialwissenschaften, die Pädagogik, aber auch die Politik- und Geschichtswissenschaft setzen unter dem massiven Eindruck konkurrierender gesellschaftspolitischer Entwürfe, weltpolitischer Herausforderungen und ideologisch überspannter Diskurse gewissermaßen beim »Nullpunkt«²⁸⁹ der Wahrnehmung als (vermeintlich) zuverlässiger Primärquelle an.

287 FREY 1979.

288 HERMS 1978, 73.

289 Zum Begriff vgl. GRÖZINGER 1995, 153–159.

Dass die Praktische Theologie eine »empirisch-systematische Wissenschaft«²⁹⁰ sei, wird spätestens seit Mitte der sechziger Jahre vertreten und von vornherein als dezidiert kritisches Projekt verstanden.²⁹¹ Dabei geht es primär um Folgendes: (1.) Die Praktische Theologie soll die exegetischen und dogmatischen Konklusionen der Theologie für die Evangeliumsverkündigung um die empirische Frage nach Bedingungen dieses Vorgangs erweitern und sich überhaupt mehr »den menschlichen Wörtern« zuwenden.²⁹² (2.) Wer Praktische Theologie treibt, sollte dementsprechend als »der Empiriker im Hause seiner Wissenschaft«²⁹³ der Theologie als Ganzer dazu verhelfen, ihre »Aufklärungs-Position« wieder zu finden und ihre verhängnisvolle Rückwärtsorientierung aufzugeben.²⁹⁴ Dem entspricht ein starkes Engagement für die Theologie als emanzipatorische Wissenschaft, die – zusammen mit den anderen Wissenschaften – der »Selbstbefreiung des Menschen von unbegriffenen Mächten« dient.²⁹⁵ (3.) Praktische Theologie soll ferner »kirchliches Reden und Handeln radikal der empirischen Analyse« unterwerfen, um auf diese Weise adäquate Anhaltspunkte für den Gegenwartsbezug der Kommunikation des Evangeliums zu ermitteln und dies auch als soziale Herausforderung zu begreifen.²⁹⁶ Für das Handeln der Kirche sind demnach nicht nur anthropologische oder soteriologische Wahrheiten von Belang, sondern es gilt, die gesamte Wirklichkeit des Menschen theologisch zu verstehen, »wie sie [auch] Gegenstand der empirischen Wissenschaften vom Menschen ist«. Es gilt, »den ekklesiologischen Prozeß der Gegenwart als eine geschichtliche Gestalt des Evangeliums in seiner Wirklichkeit durch Gott und in seiner empirischen Bedingtheit verstehen [zu] lernen und einer Metaphysik kirchlicher Strukturen [zu] wehren«.²⁹⁷

Mit der Erörterung der Praktischen Theologie als einer spezifischen Erfahrungswissenschaft unter anderen Erfahrungswissenschaften verbindet man also auch die grundsätzliche Erwartung, die nicht länger aufschiebbare »Vermittlung zwischen normativer Theologie und empirischen Sozialwissenschaften« besser bewerkstelligen zu können. Dabei sollen nicht nur die unter hohem Plausibilitäts- und Relevanzverlust leidenden Argumentationsmuster von Theologie und Kirche mit der Wahrheit empirischer Wirk-

290 Vgl. z. B. HERRMANN/LAUTNER 1965, 84.91.

291 Vgl. als erste theologische Stimmen in dieser Tonlage H.-D. BASTIAN (1965; 1968), W. HERRMANN (1968), A. HOLLWEG (1971) sowie G. OTTOS späteres Programm einer »kritischen Theorie religiös vermittelter Praxis« (1970b, 9–24).

292 BASTIAN 1965, 6; DERS. 1968, 29.

293 BASTIAN, 1965, 6.

294 »Die historische Aufgabe der historisch-kritischen Methode ist erfüllt« (HERRMANN 1968, 537).

295 HERRMANN 1968, 534.

296 Vgl. BASTIAN 1968, 29; HERRMANN 1968, 539; HERRMANN/LAUTNER 1965, 80–91.

297 HOLLWEG 1971, 331.337.

lichkeit konfrontiert werden; auch die empirischen Wissenschaften selbst sollen bei dieser Vermittlung auf ihre Begrenztheit und eventuelle Verkürzungen in der Betrachtung des Menschen und seiner Lebenswelt aufmerksam gemacht werden. In diesem Zusammenhang werden zahlreiche Frage- und Forderungskataloge erstellt, deren Programmatik voller hehrer Ziele steckt, jedoch eine (explizite) theologische Kriteriologie für den Bezug auf und den Umgang mit Erfahrung weitgehend vermissen lässt.²⁹⁸ Empirisch-kritisch werden auch die Wege, Methoden und Mittel diskutiert, die der oben erörterten Aneignung der Freiheit des Menschen dienen sollen.

Für die sich in einzelnen Verhältnisbestimmungen der Praktischen Theologie zur Empirie ausdrückende Wertschätzung der Erfahrungswissenschaften liefert Eilert Herms Ende der siebziger Jahre eine Argumentationsbasis, die nicht nur innerhalb der Systematischen Theologie, sondern auch in der Praktischen Theologie rezipiert wurde. Herms legt zunächst dar, inwiefern zum Charakter theologischer Erkenntnis auch die Erfahrung von Erschütterungen »des etablierten Selbstverständnisses theologischer Wissenschaft«²⁹⁹ gehört. Von fundamentaler Bedeutung für den Dialog der (Praktischen) Theologie als Erfahrungswissenschaft mit anderen Erfahrungswissenschaften sind nun einerseits die »völlige Strukturgleichheit zwischen theologischer und erfahrungswissenschaftlicher Theoriebildung«, andererseits die besondere Rolle, die der »Theologie im Kreise der Erfahrungswissenschaften« zukommt, nämlich die Beschäftigung mit dem Erfahrbaren in seiner »existenzmäßige[n] Angewiesenheit auf Transzendenz«.³⁰⁰

(Praktische) Theologie muss sich also grundsätzlich als Erfahrungswissenschaft profilieren, um »die Existenzbedingungen alles erfahrbar Seienden von Transzendenz [...] und die unvermeidbare Deutung dieser Beziehung« genauer in den Blick zu bekommen.³⁰¹ Die existentielle Relevanz und transzendente Dimension von Erfahrung sind Qualitätsmerkmale auch der Kommunikation des Evangeliums, das stets auf neue Erfahrungen zielt. Diese Erfahrungen können mit den Kategorien von »Sinn« (als klassischer Kategorie der Geisteswissenschaften) und »Natur« (als Grundkategorie der Naturwissenschaften) nicht ausreichend beschrieben werden. Schon Schleiermacher bezeichnete mit der Erfahrung der »schlechthinigen Abhängigkeit« ein quasi transzendentes Erfahrungswissen mit Deutungsbedarf.

298 F. MILDENBERGER plädiert seinerseits für eine empirisch-kritische Reflexion der Praktischen Theologie und vertritt dabei die pragmatische These, dass diese Disziplin darauf ziele, »mit humanwissenschaftlichen Techniken [...] die kirchliche Praxis effizienter zu gestalten« und dabei vom »emanzipatorischen Interesse« der Humanwissenschaften zu profitieren (1972, 137). Vgl. auch die Einbringung der Kategorie der Erfahrung schon bei BOVET 1960, bei FUCHS 1965, HALBFAS 1969, BEINERT u. a. 1978.

299 HERMS 1978, 71.

300 A. a. O., 73.75.

301 A. a. O., 77.

In der Praktischen Theologie der siebziger Jahre und achtziger Jahre werden die oben genannten erfahrungswissenschaftlichen Grundüberzeugungen klarer ausgearbeitet und Zug um Zug auf das gesamte Feld der Praktischen Theologie³⁰² bezogen, wobei Homiletik³⁰³ und Religionspädagogik³⁰⁴ eine herausragende Rolle spielen. Bezüglich der im Abschnitt 3 entfalteten Definition von Praktischer Theologie ist festzuhalten, dass das sich in den sechziger Jahren ausprägende Selbstverständnis dieser Disziplin als Erfahrungswissenschaft und ihr Interesse am Dialog mit anderen Erfahrungswissenschaften zu einer wesentlich vertieften Wahrnehmung der Bedeutung von Personen und Situationen für die Kommunikation des Evangeliums beigetragen hat. Dabei ist das Bild von der Einheit der Wirklichkeit, auf die sich das Evangelium bezieht, kohärenter geworden.

5.4 Die Handlungswissenschaft Praktische Theologie im Dialog mit (anderen) Handlungswissenschaften

Schon seit Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre gehörte das Verständnis der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft zur gemeinsamen Basis evangelischer und katholischer Theologie.³⁰⁵ In diesem Verständnis spiegelt sich die in jenen Jahren in allen Wissenschaften geführte Diskussion des Verhältnisses von Theorie und Praxis wider, in deren Folge beide Seiten wissenschaftlicher Arbeit stärker miteinander verschränkt wurden. Indem sich die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft profiliert, versucht sie, den unausweichlichen Ansprüchen aus Kirche und Gesellschaft Rechnung zu tragen, Theologie als gestaltende Kraft ins Spiel zu bringen und sie als Potential zur Bewältigung konkreter menschlicher und allgemeiner sozialer Probleme zu »gebrauchen«. Das Merkmal der Praktischen Theologie, auch Handlungswissenschaft zu sein, ist zudem ein besonders deutliches Indiz dafür, dass die »Kommunikation des Evangeliums« kein bloßes Wortgeschehen ist oder nur auf Innerlichkeit zielt, sondern der Modus ist, in dem das Christentum auf die Welt einwirkt.

Der Begriff der Handlungswissenschaften ist v. a. durch die Arbeiten von Helmut Schelsky und Jürgen Habermas im interdisziplinären Diskurs der Wissenschaften etabliert worden³⁰⁶ und hat Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre dadurch überzeugt, dass er die (in interdisziplinären Dialogen

302 Vgl. z. B. DAHM 1971 und HÜBNER 1985. D. RÖSSLER fordert von der Praktischen Theologie, die Grundsätze der christlichen Überlieferung »mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung« zu verbinden (1986, 3).

303 Vgl. z. B. LERLE 1975.

304 Vgl. die Relevanz empirischer (v. a. kognitionspsychologischer) Analysen für das Verständnis der Religiosität von Schülern in: NIPKOW/SCHWEITZER/FOWLER 1988.

305 SCHRÖER 1972, 445; ZERFAS 1974; METTE 1979.

306 SHELISKY 1971, bes. 282–285; HABERMAS 1968.

zwar weitgehend überwundene, aber noch nicht hinreichend systematisch bewältigte) Spannung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften relativiert hat.³⁰⁷ Als dritter Wissenschaftstypus triangulieren die Handlungswissenschaften gewissermaßen das bestehende Wissenschaftsgebäude und fordern die empirisch-analytischen und historisch-hermeneutischen Disziplinen dazu heraus, sich auf ihre Weise an einer neuen, der gegenwärtigen Gesellschaft angemessenen Praxis zu beteiligen.³⁰⁸ Welche (Handlungs-)Wissenschaften kommen von dieser Betrachtungsweise her als Dialogpartner der Praktischen Theologie in Betracht? Es sind v.a. die sogenannten »handlungsanleitenden« Disziplinen, d.h. Forschungsbereiche wie Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft und Kybernetik.

Als sich die (Praktische) Theologie – wie andere Wissenschaften auch – in jenen Jahren darauf besann, ihre Ressourcen nicht mehr v.a. für die Analyse und Gestaltung von Prozessen des Verstehens und Erklärens zu nutzen, sondern die Praxis der Kirche in der Gesellschaft neu zu reflektieren, erhielt diese theologische Disziplin wichtige Impulse, die nicht nur auf neue Theorien für die Praxis, sondern auch auf eine neue Praxis der Kirche zielten. Im Blick auf die Theoriebildung der Praktischen Theologie ist auf eine Reihe von »Tugenden« hinzuweisen, die mit dem Verständnis dieser Disziplin als einer Handlungswissenschaft verbunden sind:

5.4.1 Konsequente Handlungsorientierung: »Sehen – Urteilen – Handeln« lautet Norbert Mettes pastoralpraktische Inanspruchnahme der Theorie der Handlungswissenschaften.³⁰⁹ Anliegen einer handlungswissenschaftlich argumentierenden Praktischen Theologie ist es, »nicht nur das Sein der Dinge, sondern das Handeln des Menschen« wissenschaftlich zu thematisieren, »so daß Gesetzmäßigkeiten festgestellt und Voraussagen ermöglicht werden. Ungeachtet allen Freiheitsspielraums erweist sich gesellschaftliches Handeln als analysierbar und lenkbar«³¹⁰ – und kirchliches Handeln ebenso. Das Interesse der Praktischen Theologie am Tun und Lassen der Kirche und deren Funktion für das Leben (des Einzelnen in) der Gesellschaft provoziert neue Fragestellungen, die mit den klassischen »Wesensmerkmalen der Kirche« nicht erschöpfend beantwortet werden können, sondern auf die

307 Dieses Modell ist in verschiedenen wissenschaftstheoretischen Modellen weiter ausdifferenziert worden, wobei die o.g. Trias (einschließlich der ihr innewohnenden Probleme) in verschiedenen Varianten wiederkehrt. Vgl. z.B. das häufig abgebildete Schema von ULRICH/HILL, 1979, 163f.

308 Heute dient dieser Begriff vor allem als Oberbegriff sozialwissenschaftlicher Wissenschaftsbereiche. Dies schlägt sich auch in der Öffnung der Theologie für die Sozialwissenschaften zu Beginn der sechziger Jahre nieder.

309 METTE 1989. Vgl. bereits ZERFAS 1974 und METTE 1979.

310 SCHRÖER 1972, 445.

Beschreibung von Funktionen (der Ämter, der Macht, der Verkündigung, des Gottesdienstes usw.) zielen.³¹¹ Was es mit der Kirche auf sich hat, muss also auch in Handlungssituationen der Kirche evident werden. Aus diesem Grunde muss die Praktische Theologie in einen intensiven Dialog mit jenen Wissenschaften treten, die das Handeln des Menschen genauer untersuchen. Das sind »vor allem die Soziologie, die Kommunikationsforschung, die Tiefenpsychologie, die Sozialpädagogik und die moderne Didaktik. Gemeinsam ist allen diesen Bemühungen, daß sie am Problem der Veränderung interessiert sind.«³¹²

5.4.2 Begleitung von Demokratisierungsprozessen: Die Hochschätzung der handlungswissenschaftlichen Dimension der Praktischen Theologie steht zweifellos auch im Zusammenhang von Demokratisierungsbestrebungen in Theologie und Kirche. Demokratisierungsprozesse sind bekanntlich davon gekennzeichnet, dass die Beteiligten an bestimmten Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen beteiligt sein wollen, um ihren Handlungsspielraum zu nutzen – und zu vergrößern. So nimmt es nicht wunder, dass in Verbindung mit der Erörterung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft die Funktion der Ämter neu diskutiert wird (z.B. in der Frage nach dem Gruppenpfarramt), dass man verstärkt die Möglichkeiten regionaler Kooperationen erwägt und praktiziert und dass weit reichende Vorschläge zur Reform des Gottesdienstes erörtert und erprobt werden. Angesichts des in kurzer Zeit expandierenden »Betätigungsfelds« der Praktischen Theologie, auf dem schließlich auch über eine neue Architektur der Kirchen und über Entwicklungshilfe diskutiert wurde, wurde die Regenerierung der Praktischen Theologie in jener Zeit gelegentlich unter Technokratieverdacht gestellt, ein Vorwurf, für den es zwar ideologische Anhaltspunkte in einzelnen Reformansätzen gab, der aber angesichts des faktisch moderaten Einflusses jener reformerischen Impulse zu keinem Zeitpunkt einer wirklichen Gefahr entsprochen hat.³¹³ Eine Herausforderung, keine Gefahr, stellten aber die gesellschaftspolitischen Umbrüche der sechziger und siebziger Jahre dar, und die sich neu konstituierende Praktische Theologie tat recht darin, dass sie die Kriterien des Handelns der Kirche nicht (länger) nur aus dogmatischen Sätzen abzuleiten bereit war.

311 Damit ist ein induktiver, an Situationen ansetzender Modus der Problembearbeitung verbunden (vgl. DAIBER 2000, 1428).

312 SCHRÖER 1972, 446.

313 Demgegenüber besteht die von Karl-Fritz DAIBER angesprochene Gefahr, »daß es innerhalb der Praktischen Theologie zu Problemlösungen kommt, die in ihrer Reichweite überschätzt werden«, bis heute: Oftmals werden Aussagen über die Kirche als »Wesenaussagen« formuliert, »die etwa im Bereich mitteleuropäischer Volkskirchen durchaus richtig sind, ohne auf alle Gestalten von Kirche zuzutreffen« (1977, 140).

5.4.3 Kirchen- und Gesellschaftskritik mit emanzipatorischem Interesse: Wo die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft proklamiert und zum Dialog mit anderen Handlungswissenschaften herausgefordert wird, haben die anvisierten Veränderungen einen kirchen- und gesellschaftskritischen Grundton und häufig stark emanzipatorische Züge:

Programmatisch heißt es bei B. Päsche: »Als kritische Handlungswissenschaft muß Praktische Theologie die Erwartung derer enttäuschen, die den religiösen und kirchlichen Status quo zu erhalten bzw. veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen anzupassen wünschen. Vielmehr wird sie die Dialektik von Befreiung und Unterdrückung in gesellschaftlich relevanten religiösen Traditions- und kirchlichen Institutionszusammenhängen bewußt zu machen versuchen. [...] Religiös vermittelte und kirchlich institutionalisierte Praxis interessieren eine theologisch motivierte kritische Handlungswissenschaft nicht als Selbstzweck, sondern unter der Fragestellung nach ihrem Stellenwert im geschichtlich-gegenwärtigen Prozeß menschlicher Selbstbefreiung.«³¹⁴

5.4.4 Kirchenreform als ein Schwerpunkt der Praktischen Theologie: Nach H. Schröer liegt im Zentrum allen Handelns, mit dem sich die Praktische Theologie auseinander setzen muss, die ständige Reform der Kirche, die eine adäquate »Strukturplanung des kirchlichen Handelns« braucht.³¹⁵ Im Anschluss an die Typologie von Jürgen Habermas hätte eine solche Orientierung der Praktischen Theologie drei Schwerpunkte: (1.) »Praktische Theologie soll einen Beitrag dazu leisten, daß die Praxis der Kirche effizienter wird.« (2.) »Praktische Theologie soll die Selbstvergewisserung gegenwärtiger Praxis als richtiger Praxis im Horizont der Überlieferungsgeschichte ermöglichen.« (3.) »Praktische Theologie soll kirchliche Praxis dazu anleiten, Prozesse freiheitserschließender Emanzipation einzuleiten.«³¹⁶

5.4.5 Umstrukturierung der Praktischen Theologie: Es sind nicht nur, aber vor allem handlungswissenschaftlich argumentierende Beiträge der siebziger Jahre, die ein Ende der (angeblich) wirklichkeitsfernen pastoraltheologischen Hypothesenbildung fordern und sich davon verabschieden, die »vier klassischen Haupttätigkeiten des Pfarrers«³¹⁷ für das eigentliche Reflexionsfeld der Praktischen Theologie zu halten; sie fordern dagegen eine stärkere Professionalisierung der Handlungen selbst. So plädiert Gert Otto dafür, handlungsleitende »Reflexionsperspektiven« (Hermeneutik, Didaktik, Kommunikationswissenschaft, Rhetorik usw.) für die auf allen Handlungsfeldern immer wiederkehrenden Probleme zu entwickeln. Damit soll der Tatsache ent-

314 PÄSCHKE 1971, 3f.

315 SCHRÖER 1972, 449. 458. Ähnlich K.-F. DAIBER: Die Praktische Theologie dient »einer kritisch reflektierten Steuerung kirchlicher Praxis« (1977, 142).

316 DAIBER 1977, 145. Vgl. dazu auch HONECKER 1974, 27–30.

317 Damit meint OTTO Predigt, Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge (1984, 218). Hervorhebung original.

sprochen werden, dass »in unterschiedlichen Handlungszusammenhängen dieselben Reflexionsgänge so notwendig wie relevant sind.«³¹⁸ Praktische Theologen und Pfarrer sollen sich durch dieses Herangehen gewissermaßen daran gewöhnen, ihr Augenmerk stärker auf gekonntes Handeln (im Sinne der antiken »techné«) zu richten, statt sich auf scheinbar zuverlässige pastoraltheologische Ableitungen aus dogmatischen Erkenntnissen zu verlassen.³¹⁹ Die Bestimmung der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft führt somit auch zu einer fortschreitenden Emanzipation der Praktischen Theologie gegenüber der Dogmatik.³²⁰

LITERATURVERZEICHNIS

ACHELIS, E. Christian (1911): Lehrbuch der Praktischen Theologie, Bd. III (Poimenik), Leipzig 1911. – ALBERT, Hans (1969): Traktat über die kritische Vernunft, Tübingen 1969. – ALBRECHT, Horst (1982): Antworten und nichts sagen können, in: ThPr, 17. Jg., 1982, 137–145. – ALTMANN, Eckhard (1963): Die Predigt als Kontaktgeschehen, Berlin 1963. – AUSTIN, John L. (1979): Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart (1972) 1979. – BAACKE, Dieter (1975): Kommunikation, in: OTTO 1975a, 406–417. – BÄUMLER, Christoph/BIRK, Gerd u. a. (Hgg.) (1976): Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie, München 1976. – BÄHR, Hans-Eckehart (1968): Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft, Hamburg 1968. – BALINT, Michael (1960): Angstlust und Regression, Stuttgart 1960. – BARTH, Karl (1924): Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: DERS.: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München 1924, 156–178. – BASSERMANN, Heinrich (1972): Die praktische Theologie als eine selbständige, wissenschaftliche theologische Disziplin. Prorektoratsrede (Heidelberg 1896), in: Gerhard Krause: Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 173–199. – BASTIAN, Hans-Dieter (1965): Verfremdung und Verkündigung, München 1965. – DERS. (1968): Vom Wort zu den Wörtern. Karl Barth und die Aufgabe der Praktischen Theologie, in: EvTh, 28. Jg., 1968, 25–55. – DERS. (1969): Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart, München 1969. – BATTEGAY, Raymond (1971): Psychoanalytische Neurosenlehre, Bern 1971. –

318 A.a.O., 220. Vgl. auch OTTO 1986, bes. 69–75. Dem Postulat der faktischen Gleichartigkeit im wissenschaftlichen Stil von Praktischer Theologie und (anderen) Handlungswissenschaften entspricht es durchaus, wenn man die klassischen Argumentationsmuster der Praktischen Theologie als interdisziplinäre Reflexionsperspektiven reformuliert und diese Disziplin nicht länger in einzelne Forschungsfelder (Homiletik, Seelsorge, Liturgik usw.) zergliedert.

319 Dieser Zugang ermöglicht nach OTTO eine »Durchbrechung des pastoraltheologischen Reflexionshorizontes. Erst sie [d.h. eine Umstrukturierung der Praktischen Theologie nach Reflexionsperspektiven, W.E.] macht damit ernst, daß sich Praktische Theologie nicht nur auf eine als Kerngemeinde verstandene Kirche und ihre Aufgaben bezieht, sondern auf jene komplexe Realität der Gesellschaft, deren Teil Kirche ist – Kirche für diese Realität« (1984, 220f.).

320 Vgl. DAIBER 2000, 1428.

BAUMGARTEN, Otto (1906): Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge, in: MKP, 6. Jg., 1906, 125–136. 468–477. – DERS. (1913): Artikel Seelsorge, in: RGG¹, Bd. 5, 1913, 528–558. – DERS. (1931): Protestantische Seelsorge, Tübingen 1931. – BEGRICH, Thomas (1999): Kirchliche Finanzen – ein Herrschaftsinstrument? in: Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der Herrschaft. Barmen IV, Bd. 1, Gütersloh 1999. – DERS. (2005): Was heißt Wirtschaften und Aufbauen in der Kirche? in: KIRCHENLEITUNG IM 21. JAHRHUNDERT, 23–30. – BEINERT, Wolfgang u. a. (Hg.) (1978): Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie, Paderborn 1978. – BERNE, Eric (1995): Spiele der Erwachsenen, Reinbeck (1970) ¹²1995. – BEUTEL, Albrecht (2001): »Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht«. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding, in: Wilfried Engemann: Theologie der Predigt. Grundlagen – Modelle – Konsequenzen (FS Karl-Heinrich Bieritz), Leipzig 2001, 161–188. – BIERI, Peter (2001): Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001. – BIERITZ, Karl-Heinrich (1996): Erlebnis Gottesdienst. Zwischen »Verbiederung« und Gegenspiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont, in: WzM, 48. Jg., 1996, 488–501. – DERS. (2004): Liturgik, Berlin 2004. – BIRNBAUM, Walter (1963): Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth. Eine enzyklopädische Studie zur Praktischen Theologie, Tübingen 1963. – BLAU, Paul (Hg.) (1927): Pfarramt und Seelsorge, Hamburg 1927. – BOHNE, Gerhard (1932): Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik, Berlin ²1932. – BORNEMANN, Wilhelm (1886): Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart, Leipzig 1886. – BOUTEMARD, Bernhard Suin de (2004): Artikel Soziologie VI, Bedeutung für die Praktische Theologie, in: RGG⁴, Bd. 7, 2004, 1529–1531. – BOVET, Theodor u. a. (Hgg.) (1960): Forschung und Erfahrung im Dienst der Seelsorge (FS Otto Haendler), Berlin 1960. – BRUNNER, Emil (1934): Unser Glaube. Eine christliche Unterweisung, Zürich 1934. – DERS. (1937): Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937. – DERS. (1958): Gott und sein Rebell. Eine theologische Anthropologie, bearb. und hg. v. Ursula Berger-Gebhardt, Hamburg 1958. – BÜLCK, Walter (1921): Geschichte des Studiums der praktischen Theologie an der Universität Kiel, Kiel 1921. – BURBACH, Christiane (1990): Argumentation in der »politischen Predigt«. Untersuchungen zur Kommunikationskultur in theologischem Interesse, Frankfurt/M. 1990. – CAMPENHAUSEN, Axel Freiherr von (1994): Keine Wahrheitsmehrheit. Ein Synodenbeschluss gibt zu denken, in: LM 1994, 24 f. – CASALIS, Georges (1971): Die theologischen Prioritäten des nächsten Jahrzehnts, in: ThPr, 6. Jg., 1971, 316–324. – CASSIRER, Ernst (1961): Zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1961. – CHRISTOPHERSEN, Alf (1999): Friedrich Lücke (1791–1855), 2 Bde., Berlin 1999. – COOLEY, Charles Horton (1902): Human Nature and Social Order, New York 1902. – CORNEHL, Peter/BAHR, Hans-Eckehart (1970): Gottesdienst und Öffentlichkeit. Zur Theorie und Didaktik neuer Kommunikation, Hamburg 1970. – COURTIN, Jürgen/HAASE, Hans-Wilfried (1973): Theoriebildung in den Geisteswissenschaften, in: SAUTER 1973, 162–183. – CREMERIUS, Johannes (1981): Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940, Frankfurt 1981. – DAECKE, Sigurd Martin (1974): Praktische Theologie und Humanwissenschaften. Wissenschaftstheoretische Einführung, in: KLOSTERMANN/ZERFAS 1974, 308–321. – DAHM, Karl-Wilhelm (1971): Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971. – DERS. (2005): Frust und Lust im heutigen Pfarrberuf, in: DtPfBl, 105. Jg., 2005, 232–237. – DAHM, Karl-Wilhelm/STENGER, Hermann (Hgg.) (1974): Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis. Erfahrungsberichte, München 1974. – DAIBER, Karl-Fritz (1969): Die Bedeutung der Soziologie für Theologie und Kirche, in: ThPr, 4. Jg., 1969, 346–362. – DERS. (1977): Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft. Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe, Mainz 1977. – DERS. (1991): Predigt als religiöse Rede.

Homiletische Untersuchungen im Anschluß an eine empirische Untersuchung (= Predigen und Hören Bd. 3), München 1991. – DERS. (1996): Pastoralsoziologie, in: KREB/DAIBER 1996, 119–224. – DERS. (2000): Artikel Handlungswissenschaft, in: RGG⁴, Bd. 3, 2000, 1427–1429. – DAIBER, Karl-Fritz u. a. (1983): Predigen und Hören, Bd. 2: Kommunikation zwischen Predigern und Hörern. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, München 1983. – DIEMER, Alwin (1968): Die Differenzierung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften, in: Ders. (Hg.): Studien zur Wissenschaftstheorie, Bd. 1, Düsseldorf 1968. – DERS. (1974): Artikel Geisteswissenschaften, in: HWPh, Bd. 3, 1974, 211–215. – DIETRICH, Michael (1989): Handbuch Psychologie und Seelsorge, Wuppertal 1989. – DIETZFELBINGER, Daniel/TEUFFEL, Jochen (Hgg.) (2002): Heils-Ökonomie? Zum Zusammenwirken von Kirche und Wirtschaft, Gütersloh 2002. – DILTHEY, Wilhelm (1979): Einleitung in die Geisteswissenschaften (= Gesammelte Schriften Bd. 1), (1883) Leipzig ⁸1979. – DERS. (1983): Texte zur Kritik der historischen Vernunft, hg. u. eingel. v. Hans-Ulrich Lessing, Göttingen 1983. – DOMBOIS, Hans (1961–1983): Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht, 3 Bde., Bielefeld 1961, 1974, 1983. – DREIKURS, Rudolf (1969): Grundbegriffe der Individualpsychologie (= Konzepte der Humanwissenschaften), Stuttgart 1969. – DRESSLER, Bernhard/MEYER-BLANCK, Michael (Hgg.) (1998): Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik, Münster 1998. – DREWS, Paul (1978): »Religiöse Volkskunde« – eine Aufgabe der Praktischen Theologie (MKP, 1. Jg., 1901, 1–8), in: Friedrich Wintzer (Hg.): Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit, München 1978, 54–61. – DÜSTERFELD, Peter (1978): Predigt und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode, Düsseldorf 1978. – EBELING, Gerhard (1962): Artikel Theologie und Philosophie I–III, in: RGG³, Bd. 6, 1962, 782–830. – EBERTZ, Michael N. (2005): Das religiöse Gesicht in der modernen Gesellschaft. Chancen, ihm zu begegnen (2005), www.kath.ch/index. – ECO, Umberto (1972): Einführung in die Semiotik (it. 1968), München 1972. – DERS. (1977): Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, München 1977. – DERS. (1985): Trattato di Semiotica generale, Milano (1975) ⁹1985. – EHRENBURG, Alain (2004): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2004. – EMMERICH, Trude (1966): Christlicher Glaube und atheistischer Humanismus. Bericht über einen Unterrichtsversuch in einer Unterprima, in: ThPr, 1. Jg., 1966, 262–272. – ENGEMANN, Wilfried (1990): Wider den redundanten Exzeß. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt, in: ThLZ, 115. Jg., 1990, 785–800. – DERS. (1992): Persönlichkeitsstruktur und Predigt. Homiletik aus transaktionsanalytischer Sicht, Leipzig (1989) ²1992. – DERS. (1993): Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen, Tübingen 1993. – DERS. (1996a): »Unser Text sagt ...«. Hermeneutischer Versuch zur Interpretation und Überwindung des »Texttods« der Predigt, in: ZThK, 93. Jg., 1996, 450–480. – DERS. (1996b): Der »moderne Mensch« – Abschied von einem Klischee. Fragen zur Problematik der kulturalanthropologischen Prämissen Praktischer Theologie und kirchlichen Handelns heute, in: WzM, 48. Jg., 1996, 447–458. – DERS. (1998): »Und dies habt zum Zeichen ...«. Spezifische Gesichtspunkte der Semiotik Umberto Ecos in praktisch-theologischer Einführung, in: DRESSLER/MEYER-BLANCK 1998, 300–324. – DERS. (2000a): Artikel Semiotik. Praktisch-theologisch, in: TRE, Bd. 31, 2000, 134–142. – DERS. (2000b): Zum Problem der Maschinisierung der Kommunikation. Herausforderungen für den Erwerb und die Pflege von Religiosität in der Gegenwart, in: WzM, 52. Jg., 2000, 141–155. – DERS. (2000c): Texte über Texte: Die Beziehungen zwischen Theologie, Literaturwissenschaft und Rezeptionsästhetik, in: PrTh, 35. Jg., 2000, 227–245. – DERS. (2001): Personen und Zeichen im Prozeß der Kommunikation des Evangeliums. Eine Theorie der Lebensäußerungen der Gemeinde, in: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hgg.): Praktische

Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001, 388–405. – DERS. (2002a): Einführung in die Homiletik, Tübingen 2002. – DERS. (2002b): Lebenskunst als Beratungsziel. Zur Bedeutung der Praktischen Philosophie für die Seelsorge der Gegenwart, in: Michael Böhme u. a. (Hgg.): *Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge* (FS Jürgen Ziemer), Leipzig 2002, 95–125. – DERS. (2003): Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie, Leipzig 2003. – DERS. (2004): Die Lebenskunst und das Evangelium. Über eine zentrale Aufgabe kirchlichen Handelns und deren Herausforderung für die Praktische Theologie, in: *ThLZ*, 129. Jg., 2004, 875–895. – DERS. (2005): Das Evangelium als Botschaft von einer bedingten Freiheit. Erfahrungsmuster der Postmoderne als Herausforderung für die Predigt, in: *Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens* 2005, H. 20, B 58–64. – DERS. (2006a): Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: *WzM*, 58. Jg., 2006, 28–48. – DERS. (2006b): »Nimm dir das Leben – und werde, der du bist!« Populärwissenschaftliche Literatur zur Lebenskunst, in: *WzM*, 58. Jg., 2006, H. 5, 465–468. – ENGLISH, Fanita (1976): *Transaktionsanalyse und Skriptanalyse*, Hamburg 1976. – EVANGELISCHE KIRCHE VON WESTFALEN (1958): *Neue Aufgaben der Seelsorge. Referate und Entschlüsse auf der Landessynode 1958 der EKvW*, Witten 1958. – FABER, Heije/VAN DER SCHOOT, Ebel (1987): *Praktikum des seelsorglichen Gesprächs*, Göttingen (1968) ¹1987. – FECHTNER, Kristian (2003): *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh 2003. – FREUD, Anna (1968): *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Wien (1936) ²1968. – FREUD, Sigmund (1916/17): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 3 Teile in einem Bd., Leipzig 1916/17. – DERS. (1961): *Vorlesungen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XV, Frankfurt/M. (1932) 1961. – FREVEL, Christian (1989): »Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...«. Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie, in: *BN*, H. 47, 1989, 35–46. – FREY, Christofer (1979): *Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung*, Stuttgart 1979. – FRIK, Helmut (1971): *Der sozialpädagogische Auftrag der Kirche im Zeichen theologischer Neubestimmung*, in: *WzM*, 23. Jg., 1971, 65–73. – FUCHS, Ernst (1965): *Glaube und Erfahrung (= Gesammelte Aufsätze Bd. 3)*, Tübingen 1965. – GABRIEL, Karl (1999): *Soziologie*, in: Haslinger 1999b, 292–303. – GANDER, Hans-Helmuth (2000): *Artikel Geisteswissenschaften*, in: *RGG*⁴, Bd. 3, 2000, 589–591. – GETHMANN, Carl Friedrich/LANGEWIESCHE, Dieter u. a. (2005): *Manifest der Geisteswissenschaften. Eine Publikation der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 2005. – GOFFMAN, Erving (1971): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (engl. 1967), Frankfurt/M. 1971. – GRÄB, Wilhelm (1998): *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 1998. – DERS. (1999): *Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung: Friedrich Schleiermacher*, in: GRETHLEIN/MEYER-BLANCK 1999, 67–110. – GRETHLEIN, Christian (2003): *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft*, Leipzig 2003. – DERS. (2005): *Kasualien. Überlegungen zu einem praktisch-theologischen Konzept*, in: *ThLZ*, 130. Jg., 2005, 896–914. – GRETHLEIN, Christian/MEYER-BLANCK, Michael (Hgg.) (1999): *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 1999. – GRÖZINGER, Albrecht (1987): *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1987. – DERS. (1995): *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995. – DERS. (1996): *Geschichtenlos inmitten von Geschichten. Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für die Seelsorge*, in: *WzM*, 48. Jg., 1996, 479–487. – GÜTTGEMANNS, Erhard (1971): *Einige wesentliche Denkmodelle der Semiotik*, in: *LingBibl*, H. 3, 1971, 2–18. – GUTMANN, Hans-Martin (1998): *Wider den Reduktionismus. Aspekte einer praktisch-theologischen Neubestimmung im*

Gespräch mit den sogenannten Humanwissenschaften, in: *PTh*, 87. Jg., 1998, 105–122. – HABERMAS, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968. – DERS. (1971): *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann (Hgg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M. 1971, 101–141. – DERS. (1972): *Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: Horst Holzer/Karl Steinbacher (Hgg.): *Sprache und Gesellschaft*, Hamburg 1972, 208–236. – DERS. (1973): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. ²1973. – HAENDLER, Otto (1949): *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*, Berlin (1941) ²1949. – HAHN, Wilhelm/WOLF, Hans-Heinrich (1952): *Reform des Theologiestudiums*, in: *PTh*, 41. Jg., 1952, 129–144. – HALBFAS, Hubertus (1969): *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Stuttgart 1969. – HARTMANN, Günter (1980): *Christliche Basisgruppen und ihre befreiende Praxis. Erfahrungen im Nordosten Brasiliens*, München 1980. – HASLINGER, Herbert (1999a): *Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung*, in: *PThI*, 19. Jg., 1999, 119–156. – DERS. (Hg.) (1999b): *Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen*, Mainz 1999. – HAUSCHILDT, Eberhard (1997): *Der Gottesdienst in der Erlebnisgesellschaft*, Vortrag vom 21. 7. 1997, Homepage der Ev. Kirche im Rheinland, www.ekir.de/gottesdienst. – DERS. (1998): *Milieus in der Kirche*, in: *PTh*, 87. Jg., 1998, 392–404. – DERS. (1999): *Das kirchliche Handeln des Christentums: Carl Immanuel Nitzsch*, in: GRETHLEIN/MEYER-BLANCK 1999, 111–150. – HECKEL, Johannes (1973): *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, Köln ²1973. – HENKE, Thomas (1994): *Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebenswelt-Konzeptionen*, Würzburg 1994. – HENTIG, Hartmut v. (1972): *Magier oder Magister? Über die Einheit der Wissenschaft im Verständigungsprozeß*, Stuttgart 1972. – HERMELINK, Jan (2004): *Wie hat die Kirche Erfolg? Ökonomische, seelsorgliche, systemische und liturgische Perspektiven*, in: *WzM*, 56. Jg., 2004, 38–54. – HERMS, Eilert (1978): *Theologie – eine Erfahrungswissenschaft*, München 1978. – DERS. (1983): *Das Kirchenrecht als Thema der theologischen Ethik*, in: *ZEVR*, 28. Jg., 1983, 199–277. – HERRMANN, Wolfgang (1968): *Empirisch-kritische Theologie – oder: Kritik einer Theologie ohne Folgen*, in: *PTh*, 57. Jg., 1968, 534–539. – HERRMANN, Wolfgang/LAUTNER, Gerd (1965): *Theologiestudium. Entwurf einer Reform (Gutachten, angefertigt im Auftrag des Fachverbandes Evangelische Theologie im Verband Deutscher Studentenschaften)*, München 1965. – HOLLWEG, Arnd (1971): *Theologie und Empirie*, Frankfurt ²1971. – HOMANS, Peter (Hg.) (1968): *The Dialogue between Theology and Psychology*, Chicago 1968. – HONECKER, Martin (1974): *Aufgabe und Funktion der Praktischen Theologie – aus der Sicht der Systematischen Theologie und Sozialethik*, in: *ThPr*, 9. Jg., 1974, 27–32. – HÜBNER, Eberhard (1985): *Theologie und Empirie der Kirche. Prolegomena zur Praktischen Theologie*, Neukirchen 1985. – HÜBNER, Hans-Peter (2005): *Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Kirchenverfassung für die Föderation Evangelischer Kirchen in Mitteleuropa*, in: *KIRCHENLEITUNG IM 21. JAHRHUNDERT*, 31–50. – JOSUTTIS, Manfred (1974): *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion*, München 1974. – JUNG, Carl Gustav (1977): *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge* (1932), in: LÄPPLE/SCHARFENBERG 1977, 175–196. – DERS. (1997): *Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, München (1928) ⁵1997. – KARLE, Isolde (1996): *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen-Vluyn 1996. – KERNBERG, Otto F. (1988): *Innere Welt und äußere Realität. Anwendungen der Objektbeziehungstheorie*, München 1988. – *KIRCHENLEITUNG IM 21. JAHRHUNDERT. Dokumentation des Evangelischen Pressedienstes Nr. 33*, Frankfurt/M. 2005. – KLAUS, Bernhard (Hg.)

(1979): Kommunikation in der Kirche. Predigt – Seelsorge – Religionsunterricht – Publizistik, Gütersloh 1979. – KLESSMANN, Michael (1988): Seelsorge zwischen individuellem Tröst und politischem Anspruch, in: WzM, 40. Jg., 1988, 394–404. – KLESSMANN, Michael/LÜCKEL, Kurt (Hgg.) (1994): Zwischenbilanz: Pastoralpsychologische Herausforderungen. Zum Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften (FS Klaus Winkler), Bielefeld 1994. – KLOSTERMANN, Ferdinand/ZERFAB, Rolf (Hgg.) (1974): Praktische Theologie heute, München 1974. – KOCKA, Jürgen (2005): Eingebildete Kranke, in: Der Tagesspiegel vom 9. 12. 2005, Berlin, 36. – KOPPERSCHMID, Josef (1970): Kommunikationsprobleme der Predigt, in: Günter Biemer (Hg.): Die Fremdsprache der Predigt, Düsseldorf 1970, 30–57. – DERS. (1976): Allgemeine Rhetorik, Stuttgart 1976. – KORTZFLEISCH, Siegfried v. (1973): Gemeinsam die Krise meistern. Bericht über eine Tagung von Vertretern der EKD-Kirchen und Theologieprofessoren vom 17.–21.9.1973, in: LM, 12. Jg., 1973, 525–530. – KREß, Hartmut/DAIBER, Karl-Fritz (1996): Theologische Ethik – Pastoralsoziologie, Stuttgart 1996. – KÜNKELE, Fritz/SENG, Herbert (1925): Psychotherapie und Seelsorge. Zur Frage der religiösen Heilungen, Schwerin 1925. – LADENHAUF, Karl-Heinz (1999): Psychotherapie, in: HASLINGER 1999b, 279–291. – LÄPPLE, Volker/SCHARFENBERG, Joachim (Hgg.) (1977): Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977. – LAUSBERG, Heinrich (1963): Elemente der literarischen Rhetorik, München 1963. – LEFRINGHAUSEN, Klaus (1968): Theologie und Sozialwissenschaften, in: ThPr, 3. Jg., 1968, 27–32. – LEHMANN, Maren (2005): Ordnung und Wirklichkeit. Die Kirche der Gesellschaft, in: KIRCHENLEITUNG IM 21. JAHRHUNDERT, 18–22. – LERLE, Ernst (1975): Grundriß der empirischen Homiletik, Berlin 1975. – LUCKMANN, Thomas (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg 1963. – LÜCK, Christhard (2003): Beruf Religionslehrer. Selbstverständnis – Kirchenbindung – Zielorientierung, Leipzig 2003. – LÜTZE, Frank M. (2006): Absicht und Wirkung der Predigt. Eine Untersuchung zur homiletischen Pragmatik, Leipzig 2006. – LUHMANN, Niklas (1977): Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977. – LYOTARD, Jean-François (1993): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (franz. 1977), Wien 1993. – MADONNA, Luigi Cataldi (1994): Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs, in: Axel Bühler (Hg.): Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung, Frankfurt/M. 1994, 26–42. – MAEDER, Alphonse (1927): Psychoanalyse und Synthese, Schwerin 1927. – MALETZKE, Gerhard (1998): Kommunikationswissenschaft im Überblick. Grundlagen – Probleme – Perspektiven, Opladen 1998. – MARQUARD, Odo (2000): Philosophie des Stattdessen, Stuttgart 2000. – MARTIN, Gerhard Marcel (1984): Predigt als »offenes Kunstwerk«? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik, in: EvTh, 44. Jg., 1984, 46–58. – MASER, Siegfried (1971): Grundlagen der allgemeinen Kommunikationstheorie. Eine Einführung in ihre Grundbegriffe und Methoden, Stuttgart 1971. – MATTHES, Joachim (1964): Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg 1964. – METTE, Norbert (1979): Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik, in: Diakonia, 10. Jg., 1979, 190–203. – DERS. (1989): Sehen – Urteilen – Handeln. Zur Methodik pastoraler Praxis, in: Diakonia, 20. Jg., 1989, 23–29. – METTE, Norbert/STEINKAMP, Hermann (1983): Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983. – METZ, Johann Baptist/RENDTORFF, Trutz (Hgg.) (1971): Die Praktische Theologie in der interdisziplinären Forschung, Düsseldorf 1971. – MEYER-BLANCK, Michael (1995): Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Hannover 1995. – DERS. (1997a): Der Ertrag semiotischer Theorien für die Praktische Theologie, in: BThZ, 14. Jg., 1997, 190–219. – DERS. (1997b): Inszenierung des Evangeliums, Göttingen 1997. – MEZGER, Manfred (1970): Die eine Wirklichkeit. Vorspiel zur Freude an der Predigt, in: Dietrich Rössler u.a. (Hgg.): Fides et communicatio (FS Martin Doerne), Göttingen 1970, 215–225. –

MILDENBERGER, Friedrich (1972): Theorie der Theologie, Stuttgart 1972. – MOREL, Julius (1974): Soziologie, in: KLOSTERMANN/ZERFAB 1974, 358–369. – MORGENTHAUER, Christoph (1999): Systemische Seelsorge. Impulse der Familien und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 1999. – MÜLLER, Alfred Dedo (1954): Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1954. – MÜLLER, Burkhard (2000): Marktregeln im Sozialen – zum Begriff des Kunden, in: WzM, 52. Jg., 2000, 2–13. – MUSAPH, Hermann (1969): Technik der psychologischen Gesprächsführung, Salzburg 1969. – NASE, Eckart (1993): Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin 1993. – NAVE-HERZ, Rosemarie (1997): Die Hochzeit. Ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden. Eine empirisch-soziologische Studie, Würzburg 1997. – NIEBERGALL, Friedrich (1903): Die wissenschaftlichen Grundlagen der praktischen Theologie, in: MKP, 3. Jg., 1903, 268–281. – DERS. (1914): Praktische Auslegung des Neuen Testaments, Tübingen 1914. – DERS. (1918): Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 1: Grundlagen, Tübingen 1918. – DERS. (1919): Praktische Theologie. Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, Bd. 2: Die Arbeitszweige, Tübingen 1919. – DERS. (1929): Die moderne Predigt. Kulturgeschichtliche und theologische Grundlage, Geschichte und Ertrag, Tübingen 1929. – NIPKOW, Karl Ernst (1975): Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 1: Gesellschaftliche Herausforderungen und theoretische Ausgangspunkte, Gütersloh 1975. – NIPKOW, Karl Ernst/SCHWEITZER, Friedrich/FOWLER, James (Hgg.) (1988): Glaubensentwicklung und Erziehung, Gütersloh 1988. – OTTO, Gert (Hg.) (1970a): Die Bedeutung der Kirche für die Theologie, in: PrTh, 5. Jg., 1970, 33–41. – DERS. (1970b): Zur gegenwärtigen Diskussion in der praktischen Theologie, in: Ders.: Praktisch-theologisches Handbuch, Stuttgart 1970, 9–24 (= 1975, 9–31). – DERS. (1974): Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis. Thesen zum Verständnis einer Formel, in: ThPr, 9. Jg., 1974, 105–115. – DERS. (1975a): Praktisch-theologisches Handbuch, Stuttgart (1970) 1975. – DERS. (1975b): Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft, in: DERS. 1975a, 9–30. – DERS. (1984): Selbstverständnis, Systembildung und Darstellungsform der Praktischen Theologie, in: ThPr, 19. Jg., 1984, 202–221. – DERS. (1986): Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986. – DERS. (1988): Handlungsfelder der Praktischen Theologie, München 1988. – PÄSCHKE, Bernd (1971): Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft. Überlegungen zum Verhältnis von Praxis und Geschichte, in: ThPr, 6. Jg., 1971, 1–13. – PERLS, Frederick S. (1969): Gestalt-Therapie in Aktion, Stuttgart 1969. – PETZOLD, Hilarion (1993): Integrative Therapie. Modelle, Theorien und Methoden für eine schulenübergreifende Psychotherapie, Bd. I–III, Paderborn 1993. – PFISTER, Oskar (1904): Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung, Berlin 1904. – DERS. (1905): Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre, in: SThZ, 22. Jg., 1905, 209–212. – DERS. (1907a): Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer, in: SThZ, 24. Jg., 1907. – DERS. (1907b): Die soziale Entwicklung als Kampf um die Menschenwürde. Ein Mahnwort, Zürich 1907. – DERS. (1909): Psychoanalytische Seelsorge und experimentelle Moralpädagogik, in: PrM, 13. Jg., 1909, 6–42. – DERS. (1927): Selbstdarstellung, in: Erich Hahn (Hg.): Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 2, Leipzig 1927, 1–47. – PIPER, Hans-Christoph (1976): Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt, Göttingen 1976. – DERS. (1994): Gesprächsanalysen, Göttingen (1973) 1994. – POHL-PATALONG, Uta (1996): Seelsorge zwischen Individuum und Gesellschaft, Stuttgart 1996. – PREUL, Reiner (1997): Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirche, Berlin 1997. – RAHNER, Karl (1971): Theologie im Gespräch mit den modernen Wissenschaften, in: METZ/RENDTORFF 1971, 27–34. – RENDTORFF, Trutz (1967):

Zur Säkularisierungsproblematik. Über die Weiterentwicklung der Kirchensoziologie zur Religionssoziologie, in: Joachim Matthes (Hg.): Religion und Gesellschaft, Reinbeck 1967, 208–229. – DERS. (1971): Was heißt »interdisziplinäre Arbeit« für die Theologie? in: METZ/RENDTORFF 1971, 45–57. – RIEMANN, Fritz (1974): Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: RIESS 1974, 152–166. – DERS. (2000): Grundformen der Angst, München u. a. 332000. – RIESS, Richard (Hg.) (1974): Perspektiven der Pastoralpsychologie, Göttingen 1974. – DERS. (Hg.) (1996): Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung, Stuttgart 1996. – RÖSSLER, Dietrich (1986): Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1986. – ROLOFF, Jürgen (Hg.) (1972): Die Predigt als Kommunikation, Stuttgart 1972. – ROOSEN, Rudolf (1992): Taufe lebendig. Taufsymbolik neu verstehen, Hannover 1992. – ROTHACKER, Erich (1926): Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München 1926. – RUTHE, Reinhold (1993): Seelsorge. Wie macht man das?, Gießen 1993. – SAUTER, Gerhard (Hg.) (1973): Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien – Analysen – Entwürfe, München 1973. – SCHÄFER, Klaus (1974): Philosophie, in: KLOSTERMANN/ZERFAB 1974, 322–338. – SCHARFENBERG, Joachim (1974): Psychologie und Psychotherapie, in: KLOSTERMANN/ZERFAB 1974, 339–346. – DERS. (1985): Einführung in die Pastoralpsychologie, Göttingen 1985. – SCHARRER, Erwin (1995): Heilung des Unbewußten, Marburg 1995. – SCHELSKY, Helmut (1971): Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, Reinbeck (1963) 21971. – SCHIWY, Günther u. a. (Hgg.) (1976): Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch, München 1976. – SCHLEGEL, Leonhard (1988): Die Transaktionsanalyse, Tübingen (1979) 31988. – DERS. (1993): Handbuch der Transaktionsanalyse. Sämtliche Begriffe der Transaktionsanalyse praxisnah erklärt, Freiburg 1993. – SCHLEIERMACHER, Friedrich (1961): Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, krit. Ausgabe, hg. v. Heinrich Scholz, Hildesheim 41961 (= Leipzig 31910). – DERS. (1978): Über den Wert des Lebens (1792), in: ders.: Monologen nebst den Vorarbeiten, Kritische Ausgabe, hg. v. Friedrich M. Schiele, erweitert und durchges. v. Hermann Mulert, Hamburg 31978 (= 1914), [Seitenzahlen fehlen!]. – DERS. (1983): Praktische Theologie. Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen, hg. v. Joachim Frerichs, in: SW I, 13, Berlin/New York 1983 (= Berlin 1850). – DERS. (1987): Theologische Enzyklopädie (1831/1832). Nachschrift David Friedrich Strauß, hg. v. Walter Sachs, SchlAr 4, Berlin 1987. – SCHLETTE, Heinz Robert (1959): Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunikation, Basel 1959. – SCHMID, Wilhelm (2006): Was ist philosophische Lebenskunst? Auf dem Weg zur Selbstfreundschaft, in: WzM, 58. Jg., 2006, 3–12. – SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (2001): Interkulturelle Seelsorge, Göttingen 2001. – SCHORR, Tina/ERTELT, Anna u. a. (2004): Wissenschaft und Öffentlichkeit. Arbeitsergebnisse und Dokumentation eines virtuellen Seminars, 2004, www.vgk.de/seminars/Wiss_Oeff_2004.pdf. – SCHRÖER, Henning (1972): Inventur der Praktischen Theologie (1969/ Nachtrag 1970), in: Gerhard Krause: Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie, Darmstadt 1972, 445–459. – SCHROTTA, Siegfried/VISOTSCHNIG, Erich (1982): Neue Wege zur Verständigung. Der machtfreie Raum, Wien 1982. – SCHULTZ, Johannes Heinrich (1926): Psychiatrie, Psychotherapie und Seelsorge, Schwerin 1926. – SCHULZE, Gerhard (1993): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. 41993. – SCHWEITZER, Friedrich (1991): Praktische Theologie, Kultur der Gegenwart und die Sozialwissenschaften. Interdisziplinäre Beziehungen und die Einheit der Disziplin, in: Karl Ernst Nipkow/Dietrich Röss-

ler/Friedrich Schweitzer (Hgg.): Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, Gütersloh 1991, 170–184. – SCHWEIZER, Alexander (1848): Homiletik der evangelisch-protestantischen Kirche – systematisch dargestellt, Leipzig 1848. – SÖLLE, Dorothee (1971): Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffs, in: ThPr, 6. Jg., 1971, 246–250. – SPALDING, Johann Joachim (1773): Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung, Berlin 21773. – SPIEGEL, Yorick (1973): Der Prozeß des Trauerns, Gütersloh 1973. – DERS. (1974): Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie, in: KLOSTERMANN/ZERFAB 1974, 225–243. – STAHL, Karl Heinz (Hg.) (1970): Teilhabe. Kommunikation und Partizipation in unserer Gesellschaft. Ein Tagungsbericht, Freiburg 1970. – STECK, Wolfgang (1975): Die wissenschaftliche Situation der Praktischen Theologie, in: WPKG, 64. Jg., 1975, 65–80. – STENGER, Hermann (Hg.) (1988): Eignung für die Berufe der Kirche, Freiburg 1988. – STOCK, Alex (1978): Textentfaltungen. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte, Düsseldorf 1978. – STOLLBERG, Dietrich (1974): Die Wissenschaften werden Theologie. Gegen das Verständnis einer Theologie als Geisteswissenschaft, in: EK 7, 1974, 17–20. – DERS. (1978): Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978. – STURM, Wilhelm (1971): Religionsunterricht. Gestern – heute – morgen. Der Erziehungsauftrag der Kirche und der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Stuttgart 1971. – SULZE, Emil (1890): Die Organisation der evangelischen Gemeinde, Leipzig 1890. – DERS. (1912): Die evangelische Gemeinde, Leipzig (1891) 21912. – TEAM DES SEELSORGEINSTITUTS BETHEL (1994): Pastoralpsychologie der Ambivalenz. Klaus Winkler im Spiegel seiner Veröffentlichungen, in: KLESSMANN/LÜCKEL 1994, 11–24. – THIELICKE, Helmut (1948): Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes, Tübingen 1948. – THILO, Hans-Joachim (1986): Beratende Seelsorge. Tiefenpsychologische Methodik der Gesprächsführung, dargestellt am Kasualgespräch, Göttingen (1971) 31986. – THURNEISEN, Eduard (1977): Seelsorge und Psychotherapie (1950), in: LÄPPLE/SCHARFENBERG 1977, 137–158. – ULRICH, Peter/HILL, Wilhelm (1979): Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre, in: Raffée, Hans/Abel, Bodo (Hgg.): Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Wirtschaftswissenschaften, München 1979, 161–190. – VAN DER VEN, Johannes A. (1999): Der Modus der Kooperation, in: HASLINGER 1999b, 267–278. – VOIGT, Gottfried (1973): Mitten unter ihnen, Berlin 1973. – VOLP, Rainer (Hg.) (1982): Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, München/Mainz 1982. – DERS. (1992/1994): Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1: Einführung und Geschichte, Bd. 2: Theorien und Gestaltung, Gütersloh 1992/1994. – WAGNER-RAU, Ulrike (2000): Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart 2000. – WATZLAWICK, Paul u. a. (1990): Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern 81990. – WEGENAST, Klaus (1987): Theologie und humanwissenschaftliche Arbeit. Fünf Thesen zu einem nach wie vor spannenden Problem, in: ThZ 43, 1987, 219–229. – WETH, Rudolf (1972): Ort und Funktion der Theologie als Wissenschaft, in: Rudolf Weth/Christof Gestrich u. a. (Hgg.): Theologie an staatlichen Universitäten, Stuttgart 1972, 9–57. – WINKLER, Klaus (1969): Psychotherapie und Seelsorge. Eine These, in: WzM, 21. Jg., 1969, 449–457. – DERS. (1997): Seelsorge, Berlin 1997. – WÖLBER, Hans-Otto (1971): Die Predigt als Kommunikation (1958), in: Gert Hummel (Hg.): Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 359–381. – WOLF, Erik (1961): Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis, Frankfurt/M. 1961. – ZERFAB, Rolf (1974): Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: KLOSTERMANN/ZERFAB 1974, 164–177. – ZIEMER, Jürgen (2000): Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis, München 2000. – ZIJLSTRA, Wybe (1971): Seelsorge-Training, München 1971. – ZULEHNER, Paul M. (1972): Artikel »Soziologie

und Pastoral«, in: Ferdinand Klostermann u. a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. 5., Freiburg 1972, 529–532.