

Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft

*Herausforderungen für
Theologie und Kirche*

Mareile Lasogga, Martin Heimbucher, Joachim Ochel, Udo Hahn (Hg.)



Mareile Lasogga/Martin Heimbucher/
Joachim Ochel/Udo Hahn (Hg.)

**Der Bedeutungswandel christlicher
Religion in der Gesellschaft –
Herausforderungen
für Theologie und Kirche**

Dokumentation der XV. Konsultation
Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-9812446-8-7

© Amt der VELKD, Hannover 2011

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Reichert dtp+design, Dormagen

Druck: breklumer.de, Husum

www.velkd.de

www.uek-online.de

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Thesen zur Vorbereitung der Konsultation Armin Nassehi	
Ekklesiologische Herausforderungen durch die Struktur religiöser Kommunikation in der Gegenwart Jan Hermelink	13
Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft: Herausforderungen für die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern Jochen Cornelius-Bundschuh	37
Gegenwärtige Herausforderungen der Theologie – im Kontext von Kirche und Universität Philipp Stoellger	55
Resümee der Kirchenleitung Jochen Bohl	71
Resümee der Fakultäten Jens Schröter	77
Ablaufplan der Konsultation	89
Herausgeber und Autoren	91

Vorwort

Zu ihrer XV. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie kamen vom 16. bis 18. September 2009 in Würzburg Leitende Geistliche aus der evangelischen Kirche sowie Theologieprofessorinnen und -professoren zusammen. Die Tagung stand unter dem Thema „Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft – Herausforderungen für Theologie und Kirche“. Der alle drei Jahre stattfindende Meinungsaustausch wird von der Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (UEK) und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) jeweils im Wechsel organisiert. Für das Treffen in Würzburg zeichnete die VELKD verantwortlich.

Das Programm der Konsultation ist am Ende dieses Bandes abgedruckt. Die Vorträge sind in dieser Dokumentation – soweit verfügbar – aufgenommen worden. Von Prof. Dr. Armin Nassehi steht jedoch nur das Thesenpapier, nicht aber sein Vortrag zur Verfügung.

Hannover, im April 2011

Die Herausgeber

Thesen zur Vorbereitung der Konsultation

Armin Nassehi

Die folgenden Thesen verstehen sich als Grundlage meines Vortrages, in dem es in erster Linie darum gehen wird, anhand theoretischer Überlegungen und empirischer Ergebnisse die Frage nach der Sozialform des Religiösen in der Bundesrepublik zu beantworten.

Erstens

Aus soziologischer Perspektive unterscheidet sich religiöse Kommunikation von anderen Kommunikationsformen insbesondere dadurch, dass sich religiöse Äußerungsformen – dazu gehören nicht nur gesprochene Worte, sondern jegliche Praktik von rituellem Tun bis zur demonstrativen Haltung – im Medium des Glaubens ereignen, ihre Plausibilität also anders als die meisten anderen einer ganz bestimmten Form authentischen Haltung (oder wenigstens ihrer Inszenierung) verdanken. Wer im Medium des Glaubens spricht, setzt sich selbst in eine Position des authentischen Sprechers. Das macht es religiöser Kommunikation wie keiner anderen möglich, sich indirekt zu äußern, in Bildern und Symbolen zu sprechen, Unbestimmtheit zuzulassen. Zugleich wird Religion anders kritisierbar als andere Äußerungsformen: Man kann den religiösen Gehalt eines Satzes (oder weiter: einer etwa rituellen Praktik) zwar intellektuell oder sachlich kritisieren, kaum aber den Akt des Glaubens selbst.

Zweitens

Wer sich religiöse Äußerungsformen in der Gegenwartsgesellschaft ansieht, wird feststellen, dass sich religiöse Denksysteme von erheblicher Inkonsistenz geprägt sind. Das ist ein Hinweis darauf, dass eine Funktion kirchlicher Organisa-

tion – die Einschränkung sagbarer Sätze religiöser Art – geradezu weggefallen zu sein scheint, zumal es keinen eindeutigen Zusammenhang zwischen der Intensität religiösen Erlebens und Konsistenz gibt. Das bedeutet, dass auch sehr religiöse Menschen sich offensichtlich an inkonsistente Formen gewöhnt haben.

Drittens

Religiöse Kommunikation erfolgt hauptsächlich im Medium der Authentizität. Empirisch lässt sich eine erstaunliche religiöse Kompetenz beobachten, einem auf Authentizität zielenden Erwartungsstil zu folgen und darin tatsächlich „religiös“ zu sein – bisweilen unabhängig von Bindung an kirchliche Organisationen. Dies ist ein Hinweis darauf, dass auch in einer Gesellschaft, in der Kirchlichkeit und kirchlicher Organisationsgrad zurück geht, von einem Verlust des Religiösen nicht gesprochen werden kann.

Viertens

Aus Inkonsistenz und Authentizität als Medium folgt unmittelbar die Kulturalisierung des Religiösen. Religiöse Äußerungen und Inhalte werden stets im Lichte anderer Möglichkeiten verstanden. Religiöses Erleben hat sich daran gewöhnt, dass es nicht universalisierbar ist – und das gilt nicht nur für die weltgesellschaftliche Dimension religiöser Kulturen, sondern auch für kleine Formen.

Fünftens

Die hier nur angedeuteten Tendenzen haben erhebliche Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und Kirche. Das gilt nicht mehr nur in dem schon länger bekannten Sinne des Wegbrechens kirchennaher Milieus, was man lange Zeit für einen Relevanzverlust des Religiösen in der Gesellschaft gehalten hat. Die Situation scheint inzwischen komplexer zu sein. Trotz erheblicher religiöser Sensibilisierung eines Großteils der Bevölkerung hat organisierte

Religiosität weniger Chancen, sich zu etablieren. Das müsste zu neuen kirchlichen Selbstbeschreibungen führen, die sich darauf einlassen, nicht mehr etwas verwalten zu wollen, was es – extrem formuliert – womöglich nicht mehr gibt.

Sechstens

Die öffentliche Präsenz des Religiösen zeichnet sich durch zwei Tendenzen aus: die eine Tendenz lässt sich als Ästhetisierung des Religiösen bezeichnen. Formen, Inszenierungen, vielleicht kann man sagen „Fernsehformate“ scheinen ihr Publikum stärker zu affizieren als die bürgerlicher Idee des Bekenntnisses und der inhaltlichen Auseinandersetzung, was womöglich gerade für die protestantischen bürgerlichen Traditionen eine besondere Herausforderung darstellt.

Siebtens

Die andere Tendenz ist gegenläufig: Man kann einen Bedeutungsgewinn religiöser Thematisierungsformen und Argumente in öffentlichen Debatten beobachten, und zwar insbesondere in solchen Debatten, in denen es um die Professionalisierung existentiell bedeutsamer Entscheidungen geht. Angesprochen sind hier bio-ethische Entscheidungen, Palliativmedizin und Spiritual Care, Entscheidungen am Lebensanfang und -ende etc.

Ekklesiologische Herausforderungen durch die Struktur religiöser Kommunikation in der Gegenwart

Jan Hermelink

Zunächst habe ich eine gewisse Nervosität einzugestehen. Denn ich kann zum Thema „Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie“ nicht – wie Herr Kollege Nassehi – einigermaßen gelassen von außen reden; sondern ich spreche unhintergebar von innen, als von wissenschaftlicher Theologie ebenso betroffen wie – als ehemaliger Synodaler und Mitglied einiger kirchlicher Beiräte – als Teil der Kirchenleitung, gleichsam als kirchenleitender Amateur. Das Folgende kann daher aus meiner Sicht nur ein tastender Versuch sein, und zwar nicht zuletzt ein Versuch der Selbstklärung, ja der Selbstvergewisserung meiner praktisch-theologischen Berufsarbeit, die sich ja geradezu definitionsgemäß zwischen wissenschaftlichen und kirchlichen Perspektiven hin und her bewegt.

Den mir von der Tagungsleitung vorgegebenen Titel „Herausforderungen für die ekklesiologische Selbstvergewisserung der Kirche in der Gegenwart“ habe ich – im Kontext der gesamten Konsultation – so verstanden, dass die derzeitige gesellschaftliche Lage des Christentums die Kirchen vor Herausforderungen stellt, die zu allererst eine institutionelle Selbstverständigung oder Selbstklärung beinhalten: „Wie hältst Du's mit der Religion?“ Die kirchliche Selbstklärung, also eben die ekklesiologische Theoriebildung, wird durch die religiöse Lage der Gegenwart, wie sie u.a. von der Religionssoziologie beschrieben wird, vor Fragen gestellt, die im Folgenden näher zu bestimmen sind. Mein Beitrag zielt also auf die Markierung bestimmter ekklesiologischer ‚Hausaufgaben‘, die der Theologie (wie der Kirchenleitung) durch die religiöse Lage gestellt sind. Daraus ergibt sich der Titel meiner Ausführungen: „Ekklesiologische Herausforderungen durch die Struktur religiöser Kommunikation in der Gegenwart“.

Diese vorsichtige Umformulierung nimmt bereits die religionssoziologische Terminologie auf, wie Armin Nassehi sie uns präsentiert hat: Die religiöse Lage kann anhand ihrer spezifischen kommunikativen Strukturen beschrieben werden. Auch materialiter werde ich – zu meiner und zu unserer Entlastung – mich im Folgenden recht eng an Nassehis religionssoziologische Gegenwartsdeutung anschließen. Denn diese Deutung leuchtet mir – so weit ich das als soziologischer Laie beurteilen kann – ausgesprochen ein, und ich halte sie für theologisch, gerade auch ekklesiologisch hoch anschlussfähig.

Nassehi deutet die gegenwärtige religiöse Kommunikation, wie gestern gehört und diskutiert, als bestimmte, also spezifisch formatierte Thematisierung von Unbeobachtbarem, die auf personale Authentizität rekurriert, die Inkonsistenz erträgt und bearbeitet, und die sich ihrer kulturellen Vielfalt bewusst ist. Dass diese Deutung der gegenwärtigen religiösen Lage ein hohes ekklesiologisches Anregungspotenzial hat, will ich in drei Gedankenschritten plausibel machen:

(1) Zunächst rekonstruiere ich ganz skizzenhaft, wie Nassehi selbst sich die Aufgabe der organisierten Kirchen im Blick auf die religiöse Kommunikation vorstellt – und wie dies theologisch, genauer ekklesiologisch aufzunehmen wäre.

(2) Dieser eher grundbegrifflich-abstrakte Zusammenhang soll sodann konkretisiert werden anhand einer exemplarischen, prägnanten Kommunikationsform von Religion in der Gegenwart, nämlich des – vor allem literarischen – Diskurses über das Pilgern. Durch welche Themen und Gehalte werden Texte über das Pilgern als religiöse erkennbar? Und wie reagiert die organisierte Kirche in ihren Strukturen und

¹ Vgl. neben dem Würzburger Beitrag etwa Nassehi, Armin: Religiöse Kommunikation. Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor*, Gütersloh 2009, 169–203; Ders.: Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt, in: I. Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, 199–218.

in ihrem Selbstverständnis – also ekklesiologisch – auf diese spezifische (und derzeit verbreitete) Art und Weise, Unbeobachtbarkeit durch Rekurs auf ein authentisches Subjekt zu bearbeiten?

(3) In einem dritten Schritt betrachte ich jene religiöse Kommunikationsform, den Pilgerdiskurs noch einmal, und zwar stärker unter dem Aspekt seiner spezifischen Form, also – so meine ich – im engeren Sinne praktisch-theologisch. Auch in dieser Hinsicht lässt sich fragen, wie die Kirche (nun weniger als Organisation, eher als Tradition bewahrende und -transformierende Institution) diese eigentümlichen Formen religiöser Kommunikation bereits aufgenommen hat, und wie sie sich noch stärker (wenn sie dies denn will) darauf einstellen könnte: Welche ekklesialen und ekklesiologischen ‚Hausaufgaben‘ sind am Beispiel der ‚Pilgerreligion‘ auszumachen?

Mehr als solche Aufgabenstellungen sollen im Folgenden nicht formuliert werden; für die Diskussion erhoffe ich mir ein gemeinsames Weiterdenken, wie diese Aufgaben angegangen werden könnten und zugleich (ja zuvor), wie sie immer schon angegangen wurden und werden, ohne bislang theoretisch (also ekklesiologisch) angemessen beachtet worden zu sein.

1. Anregung religiöser Kommunikation als Grundfunktion der Kirche – religionssoziologische und bekenntnistheologische Skizzen

Ich erinnere noch einmal: A. Nassehi hat uns die Aufgabe der Kirchen, der Organisationen im gesellschaftlichen Funktionssystem Religion, gestern zunächst – eher historisch – beschrieben als Domestizierung, als Einschränkung der prinzipiell wilden, nämlich sehr bunten und bewegten religiösen Kommunikation. Nicht jede Form der indirekten, symbolischen Selbstthematization wird in West- und Mitteleuropa als (christlich-) religiös akzeptiert, sondern kommunikativ anschlussfähig ist für lange Zeit nur das gewesen, was die großen Kirchen als Religion bestimmt, was sie in Form und Inhalt normativ festgelegt haben.

In der Diskussion gestern ist etwas deutlicher geworden, dass diese organisatorische Einschränkung kommunikativer Anschlüsse zugleich die Steigerung – als Intensivierung, aber auch als Vermehrung verstanden – religiöser Kommunikation bedeutet. Denn wenn klarer ist, welche Formen von Authentizitätsthematisierung zugleich als prägnante Formierung des Unbeobachtbaren, des Verborgenen und Entzogenen gelten können, dann wird die Kommunikation über dieses prinzipiell Verborgene (des eigenen Ichs und der Welt) leichter, gleichsam flüssiger, erwartungssicherer und dadurch vielfältiger.

Um ein Beispiel von gestern aufzunehmen: Wenn – zunächst durch die Kirche – festgelegt, formatiert ist, wie über das Rätsel des Todes, wie über die eigene Sterblichkeit zu reden – und nicht zu reden – ist, wenn also die Kirche Bestattungsrituale und – nicht zu vergessen – Bestattungsformeln anbietet, dann ist es für alle Beteiligten leichter, den mit diesem Thema verbundenen Schrecken, die letzte Gefährdung der eigenen Subjektivität zu thematisieren, also in dieser Situation religiös zu reden – oder auch zu schweigen, weil schon ein Anderer, oder ein Ritual darüber redet.

Etwas präziser kann man die Aufgabe der kirchlichen Organisation dann so beschreiben, dass sie die Anschlusswahrscheinlichkeit religiöser Kommunikation erhöht. Die Kirche stellt religiöse Kommunikationsformen, also strukturierte, konsistent strukturierte Religion zur Verfügung, an die nun andere – vielleicht nicht so konsistente – Kommunikation in Familie und Öffentlichkeit anschließen kann. Auf diese Weise, durch Kasualien und andere Gottesdienste, durch Seelsorge und Unterricht hält die Kirche religiöse Kommunikationsformen in der Öffentlichkeit wie in den vielfältigen Interaktionen von Einzelnen und Gruppen präsent.

So weit, in aller Kürze und Skizzenhaftigkeit, die von Armin Nassehi – und ja schon von Niklas Luhmann, von Hubert Knoblauch oder auch von Karl Gabriel – präsentierte Funktionszuschreibung der religiösen Organisationen: der Kirchen. Lässt sich diese soziologische Funktion – ‚Erhöhung der Anschlusswahrscheinlichkeit religiöser Kommunikation‘ – nun theologisch, genauer ekklesiologisch reformulieren?

Eilert Herms, Isolde Karle und Christoph Dinkel, auf seine Weise auch Wilhelm Gräb haben vorgeführt, dass dies – gerade mit den Mitteln der lutherischen Ekklesiologie – sehr gut möglich ist.² Insofern erinnere ich auch hier nur an Bekanntes und kann mich kurz fassen.

Die lutherische Ekklesiologie, zu deren Grundartikel CA 7 geworden ist, macht durch den Argumentationszusammenhang in der Confessio Augustana deutlich, dass die Kirche wesentlich funktional zu bestimmen ist: Die Kirche – genauer: die öffentliche Predigt, die darum versammelte Gemeinde und das dadurch begründete Amt – die derart konstellierte Kirche hat die Aufgabe, den Rechtfertigungsglauben, wie er in CA 4 formuliert ist, verständlich und verlässlich hörbar zu machen und gesellschaftlich präsent zu halten. Auf diese Weise begründet und bestärkt die Kirche den Glauben der Einzelnen wie auch die christliche Verfassung der ganzen Kommune.

Auch in der reformatorischen Sicht dient – oder funktioniert – die Kirche als eine Institution, die die Prägnanz, genauer: die inhaltliche Prägnanz der Glaubenskommunikation stärkt. Wenn Armin Nassehi von „Glauben“ als dem Medium religiöser Kommunikation in der Gegenwart spricht, dann bedient er sich also – gewiss bewusst, wenn auch nicht begeistert – einer protestantisch-theologischen Grundfigur; und er bestimmt auch die Kirche sehr protestantisch als die Organisation des (religiösen, authentischen und konsistenten) Wortes³

Aus dieser funktionalen Grundbestimmung folgen bekanntlich (fast) alle klassischen Grundthemen, die die protestantische Ekklesiologie seit dem 16. Jahrhundert traktiert hat:

² Eine reformiert-theologische Reformulierung der gegenwärtigen religiösen und kirchlichen Lage ist m.E. in den letzten Jahrzehnten weniger eindrücklich vorgetragen worden – wiewohl das sehr wünschenswert wäre.

³ Freilich ist zu beachten, dass Nassehi die Kommunikation gerade nicht mehr an bestimmten Inhalten des Glaubens identifiziert, sondern allein an einer bestimmten Äußerungsform. Zu den Konsequenzen dieser Differenz im Glaubensbegriff s. u. Abschnitt 3.

die Bedeutung des kirchlichen Amtes, als eines öffentlichen Predigt- und Leitungsamtes; das Verhältnis von Amt und Gemeinde; die Formen, auch die Sozialformen von Gemeinde; und nicht zuletzt die Bestimmung der zentralen kirchlichen Kommunikationsformen, nämlich gottesdienstliche, schulische und andere Bildungsprozesse. Alle diese ekklesiologischen Grundthemen sind nicht nur von der Funktion der Kirche bestimmt, die Glaubenskommunikation prägnant und damit gesellschaftlich anschlussfähig zu machen, sondern auch von der spezifischen Art und Weise, wie diese kirchliche Prägung des Glaubens (nochmals: bei Individuen, in Familien und Ständen wie in der kommunalen Öffentlichkeit) sich vollziehen soll: durch eine klare inhaltliche Festlegung, durch eine konsistente Form biblisch-theologischer Lehre, wie sie im Katechismus wie auch etwa in der Konkordienformel klar und präzise (das ist jedenfalls der Anspruch) formuliert und normiert werden kann.

Auch und gerade für die reformatorische Ekklesiologie gilt dann, so scheint mir: Je konsistenter die theologische Lehre der Kirche ist, desto inkonsistenter kann und darf das christliche Leben, darf wohl auch die individuelle christliche Kommunikation über den Glauben sein. – Aber diesem Verhältnis von Konsistenz, Authentizität und Inkonsistenz in der reformatorischen, an der Figur des Glaubens orientierten Ekklesiologie kann ich hier nicht weiter nachgehen. Festzuhalten ist nur: Auch und gerade die reformatorische Idee der Kirche lässt sich rekonstruieren durch die Funktionsbestimmung, in Gottesdienst und Bildung, durch Amt und Gemeinde die Kommunikation des Glaubens wahrscheinlicher zu machen⁴.

Was aber heißt dies nun in der Gegenwart, angesichts wachsender Wildheit, wachsender Vielfalt und vor allem wachsender Inkonsistenz der religiösen Kommunikation in der Gesellschaft? Wie kann die organisierte Kirche heute diese Kommunikation wahrscheinlicher machen oder – so möchte ich eher fragen – wie macht sie, auch und gerade in der Ge-

⁴ Die Formulierung leihe ich mir von *Karle, Isolda*: Den Glauben wahrscheinlich machen. Schleiermachers Homiletik kommunikationstheoretisch beobachtet, in: ZThK 99 (2002), 332–350.

genwart, jene religiöse Kommunikation schon jetzt und nicht ohne Erfolg wahrscheinlicher? Das will ich mit Ihnen bedenken anhand eines prägnanten und höchst erfolgreichen Exempels gegenwärtiger religiöser Kommunikation.

2. Religiöse Kommunikation über das Pilgern als Herausforderung für Praxis und Theorie der organisierten Kirche

„Während ich bereits bei weit geöffnetem Fenster im Bett liege, frage ich mich, was Gott eigentlich für mich ist.

Viele meiner Freunde haben sich schon lange von der Kirche abgewendet. Sie wirkt auf sie unglaublich, veraltet, vergilbt, festgefahren, unbeweglich, geradezu unmenschlich und somit haben die meisten sich auch von Gott abgewendet. Wenn sein Bodenpersonal so drauf ist, wie muss er selbst dann erst sein ... wenn es ihn überhaupt gibt! Geh mir weg mit Gott, sagen leider die meisten. Ich sehe das anders.

Egal ob Gott eine Person, eine Wesenheit, ein Prinzip, eine Idee, ein Licht, ein Plan oder was auch immer ist, ich glaube, es gibt ihn!

Gott ist für mich so eine Art hervorragender Film wie ‚Gandhi‘, mehrfach preisgekrönt und großartig!

Und die Amtskirche ist lediglich das Dorfkino, in dem das Meisterwerk gezeigt wird. Die Projektionsfläche für Gott. Die Leinwand hängt leider schief, ist verknittert, vergilbt und hat Löcher. Die Lautsprecher knistern, manchmal fallen sie ganz aus oder man muss sich irgendwelche nervigen Durchsagen während der Vorführung anhören, wie etwa: ‚Der Fahrer mit dem amtlichen Kennzeichen Remscheid SG 345 soll bitte seinen Wagen umsetzen.‘ Man sitzt auf unbequemen, quietschenden Holzsitzen und es wurde nicht mal sauber gemacht. Da sitzt einer vor einem und nimmt einem die Sicht, hier und da wird gequatscht und man bekommt ganze Handlungsstränge gar nicht mehr mit.

Kein Vergnügen wahrscheinlich, sich einen Kassenknüller wie ‚Ghandi‘ unter solchen Umständen ansehen zu müssen. Viele werden rausgehen und sagen: ‚Ein schlechter Film.‘ Wer aber genau hinsieht, erahnt, dass es sich doch um ein einzigartiges Meisterwerk handelt. Die Vorführung ist mies, doch ändert sie nichts an der Größe des Films. Leinwand und Lautsprecher geben nur das wieder, wozu sie in der Lage sind. Das ist menschlich.

Gott ist der Film und die Kirche ist das Kino, in dem der Film läuft. Ich hoffe, wir können uns den Film irgendwann in bester 3-D- und Stereo-Qualität unverfälscht und mal in voller Länge angucken! Und vielleicht spielen wir dann ja sogar mit!“⁵

Das Buch, aus dem ich soeben zitiert habe, stand 2006/2007 monatelang auf Platz 1 der Bestsellerliste; es war Thema in Zeitungen, Fernsehen, in vielen Veranstaltungen und unzähligen Gesprächen; es war – in diesem Sinne – offenbar ein höchst anschlussfähiges, und zwar ganz vielfältig anschlussfähiges kommunikatives Ereignis: „Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg“ von Hape Kerkeling (den wir derzeit wieder als Horst Schlemmer im Wahlkampf erleben).

Die Passage, die ich zitiert habe, gehört zu den nicht wenigen Stellen, in denen Kerkeling (und das hat bekanntlich Viele überrascht) seinen Pilgerreisebericht ausdrücklich mit Betrachtungen über Gott und über die Kirche verbindet. Kerkeling versteht seinen Pilgerweg als Suche nach Gott, so sagt es jedenfalls das Buch. – Und, das sei hier eingeschoben und betont, nur darum geht es mir hier: um das zitierte Buch, also nicht um die persönlichen Erfahrungen des Autors. Es geht nicht um die Reise selbst, die schon 2001 stattfand, sondern um die öffentliche, hier literarische Kommunikation über diese Reise. Religion wird also – religionssoziologisch – nicht zuerst als Personmerkmal, auch nicht als institutionelle Selbstzuordnung/Mitgliedschaft oder rituelle Praxis von Individuen verstanden, sondern als ein Set

⁵ Kerkeling, Hape: *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006 u.ö., 186f.

bestimmter Kommunikationsformen, die sich erst durch wechselseitigen Anschluss als Religion erkennbar machen – so wie der Austausch von bedrucktem Papier erst durch wechselseitigen Anschluss als Geldfluss, als Zahlung/Nichtzahlung erkennbar wird⁶. – Also nochmals: Das Buch von Kerkeling versteht seine (seinerzeit schon fünf Jahre zurückliegende) Pilgerwanderung ausdrücklich und von vorneherein als eine spirituelle Suche, als eine Suche nach Gott. Und so endet das Buch (jedenfalls zunächst) mit einer durchaus anrührenden, eindrucklichen Rede von Gott, ja einem Glaubensbekenntnis:

„Während ich im Zug sitze, versuche ich meine Gedanken zu Gott zu sammeln und sie für mich noch einmal so griffig wie möglich zu formulieren.

Gott ist ‚das eine Individuum‘, das sich unendlich öffnet um ‚alle‘ zu befreien. [...] Der Schöpfer wirft uns in die Luft, um uns am Ende überraschenderweise wieder aufzufangen. Es ist wie in dem ausgelassenen Spiel, das Eltern mit ihren Kindern spielen. Und die Botschaft lautet: Hab Vertrauen in den, der dich wirft, denn er liebt dich und wird vollkommen unterwartet auch der Fänger sein.

Und wenn ich es Revue passieren lasse, hat Gott mich auf dem Weg andauernd in die Luft geworfen und wieder aufgefangen. Wir sind uns jeden Tag begegnet.“⁷

Das erste Zitat, das ich präsentiert habe, führt freilich in gewisser Weise in die Irre (und Viele haben sich irreführen lassen): Dass Kerkeling von der Kirche als Institution, von der „Amtskirche“ redet, passiert sehr selten, und dann entweder en passant oder im Rückblick auf seine katholische Vergangenheit; und es geschieht auch eher amüsiert-distanziert als so freundlich wie eben gehört. Auch religiöse Rituale, Gottesdienste oder biblische Texte spielen im Buch kaum eine Rolle.

⁶ Vgl. zu diesem soziologisch fundamentalen Kommunikationsbegriff etwa *Nassehi, Armin: Soziologie. Zehn einführende Vorlesungen*, Wiesbaden 2008, 39ff.

⁷ *Kerkeling: Ich bin dann mal weg*, aaO. 344f.

Gleichwohl kann dieses Buch aber – im Sinne Nassehis – als ein prägnantes Exempel religiöser Kommunikation begriffen werden. Nicht, weil es doch ziemlich häufig von Gott, auch von Gottesbegegnungen und von anderen explizit religiösen Erfahrungen redet – inklusive eines Reinkarnationsseminars und einer langen buddhistischen Belehrung. Religiös ist dieses Buch vielmehr durch die Art und Weise, wie diese explizit religiöse Rede mit dem Ich des Sprechers, des Autors verbunden wird. Ziemlich am Anfang reflektiert der Autor über seine religiöse Fragestellung:

„Als Kind hatte ich nie den leisesten Zweifel an der Existenz Gottes, aber als vermeintlich aufgeklärter Erwachsener stelle ich mir heute durchaus die Frage: Gibt es Gott wirklich?

Was aber, wenn dann am Ende dieser Reise die Antwort lautet: Nein, tut mir sehr Leid. Der existiert nicht. Da gibt es NICHTS. Glauben sie mir, Monsieur!

Könnte ich damit umgehen? Mit Nichts? Wäre dann nicht das gesamte Leben auf dieser ulkigen kleinen Kugel vollkommen sinnlos? Natürlich will jeder, mutmaße ich, Gott finden ... oder zumindest wissen, ob er denn nun da ist ... oder war ... oder noch kommt ... oder was?

Vielleicht wäre die Frage besser: Wer ist Gott?

Oder wo oder wie?

In der Wissenschaft wird das doch auch so ähnlich gemacht.

Also stelle ich die Hypothese auf: Es gibt Gott! [...]

Nur: Wer sucht den hier eigentlich nach Gott?

Ich! Hans Peter Wilhelm Kerkeling, 36 Jahre, Sternzeichen Schütze, Aszendent Stier, Deutscher, Europäer, Adoptiv-Rheinländer, Westfale, Künstler, Raucher, Drachen im chinesischen Sternkreis, Schwimmer, Autofahrer, GEZ-Gebührenzahler, Zuschauer, Komiker, Radfahrer, Autor, Kunde, Wähler, Mitbürger, Leser, Hörer und Monsieur.

Anscheinend weiß ich ja nicht mal so genau, wer ich selbst bin. Wie soll ich da herausfinden, wer Gott ist?

Meine Frage muss also erst mal ganz bescheiden lauten: Wer bin ich?

Damit wollte ich mich ursprünglich zwar nicht beschäftigen, aber da ich ständig von Werbeplakaten dazu aufgefordert werde, bleibt mir wohl nichts anderes übrig. Also gut – als Erstes suche ich nach mir; dann sehe ich weiter. Vielleicht habe ich Glück und Gott wohnt gar nicht so weit weg von mir. Sollte er jedoch in Wattenscheid leben, wäre ich hier allerdings ganz falsch!⁸

Das Zitat markiert, exemplarisch für viele andere Passagen, dass der Autor Kerkeling seine Gottessuche zugleich als Ich-Suche inszeniert. Am Ende dieser Eintragung lautet die „Erkenntnis des Tages“, mit der auch im Weiteren jede Tagesbeschreibung schließt: „Erkenntnis des Tages: Erst mal herausfinden, wer sich selbst bin.“⁹ Und dieses ‚authentische‘ Autor-Ich wird hier, und nicht nur hier, nun zugleich eingeführt als höchst inkonsistent: Das Ich ist ‚Schütze und Drachen, Raucher und Radfahrer, Komiker, Leser und Monsieur‘ ... Die Suche nach Gott ist, so wird hier demonstriert, zugleich der Versuch, mit dieser biographisch-sozialen Unbestimmtheit umzugehen.

Religiös ist dieses Buch zudem darin, dass es diese doppelte Suche – nach Gott und nach dem eigentlichen, dem authentischen Ich – immer wieder mit eindrücklichen und kreativen Ganzheits-Formeln verbindet. Auch dieser Bezug auf eine Ganzheit, und zwar nicht auf eine Ganzheit ‚der Welt‘, sondern des eigenen Lebens gehört für Nassehi zu den

⁸ *Kerkeling*, Ich bin dann mal weg, aaO. 21.22. Die hier erwähnte Ansprache durch „Werbeplakate“ ist ein das ganze Buch durchziehendes Motiv: Der Autor begegnet Anzeigen, Schildern, Graffiti auf Mauern oder eben dem Plakat für eine Telefongesellschaft „Wissen Sie, wer sie wirklich sind?“ und bezieht diese Texte sehr direkt auf sich und seinen inneren und äußeren Weg. Es liegt wohl nicht fern, hier an die Herrnhuter Lösungsfrömmigkeit zu erinnern.

⁹ AaO., 23.

Merkmale religiöser Kommunikation¹⁰. Ich zitiere nur ein Beispiel, wie Kerkelings Buch diese Herstellung von Ganzheit kommuniziert:

„War im Kino! Hab mir eine Komödie auf Spanisch mit Warren Beatty und Diane Keaton angesehen. Die ersten fünf Minuten eines Film in fremder Sprache sind für mich eine Quälerei! Aber wenn ich mich entspanne, ohne krampfhaft zu versuchen, jedes Wort mitzukriegen, verstehe ich alles. [...]

Das Leben versteht man doch auch nicht auf Anhieb. Vielleicht sollte ich es da so machen wie in einem spanischen Film: einfach zurücklehnen und entspannen und dann kapiert man plötzlich das Wesentliche. Was nützt es mir, mich auf eine dämliche Vokabel wie, zum Beispiel heute *chapado* (muss unbedingt nachschauen, was das heißt) zu stürzen und dann den Rest der eigentlichen Szene zu verpassen.“¹¹

An diesem Text wird übrigens, wie auch an den anderen Zitaten deutlich, wie der Autor die eigene Profession – Film- und Fernseh-Komiker – in die erzählte Ich- und Gottesuche einbezieht. Auch und gerade durch die Wahl seiner Bildsymbolik markiert er indirekt die Authentizität des Sprechens: Hier schreibt einer, der erkennbar in der Welt der Filme zu Hause ist, und der nun auch die Deutung seines ‚ganzen‘ Lebens in eine – inkonsistente, bunte – Film-erfahrung einbezieht.

¹⁰ Vgl. *Nassehi*, Religiöse Kommunikation, aaO. (Anm. 1), 190: „Dass in einer inkonsistenten Welt, die in geradezu unvermittelte Gegenwart zu zerfallen scheint, mit diesem Ganzen kein gesellschaftliches Ganzes oder gar so etwas wie ‚die Welt‘ gemeint sein kann, versteht sich von selbst. Dieses Ganze ist eher die ‚biographische Konstruktion von Ganzheit‘. Die authentische Rede erzeugt semantisch eine Einheit; sie arbeitet sich [...] daran ab, das zeitlich, sachlich und sozial differenzierte Leben als eine Einheit darstellen zu können. Darin bleibt die Thematisierung des Religiösen durchaus einer traditionellen Form verpflichtet, nämlich der Herstellung von Ganzheit, von Transzendenz im durchaus substanziellen Sinne.“

¹¹ *Kerkeling*, Ich bin dann mal weg, aaO. 61.

Ich fasse zusammen: Kerkelings Buch ist religiös, weil es erlebte (vielleicht auch erlittene) Inkonsistenz durch Rekurs auf einen authentischen Sprecher bearbeitet, der sich durch eine bestimmte Biographie auszeichnet und sich durch einen bestimmten (ja auch den Lesern bekannten) Beruf erkennbar macht, und weil es diese kommunikative Authentisierung mit Ganzheits-Semantik verbindet. Zu dieser Ganzheits-Semantik gehört natürlich ganz wesentlich auch die Weg-Metaphorik, die Kerkeling, wie viele andere vor ihm, als Parallele von Pilgerweg und Lebensweg nutzt und entfaltet.

Kerkelings Bucherfolg gehört, wie allgemein bekannt, in den Kontext eines Pilgerbooms, der vor etwa zwanzig Jahren begann, ausgelöst ebenfalls nicht zuletzt durch ein Buch: Paulo Coelho, *Auf dem Jakobsweg* (1987), auf deutsch 1991 publiziert. Ich will das hier nicht weiter verfolgen, sondern wende mich der kirchlichen Reaktion auf diesen Pilgerboom zu. Dazu zitiere ich aus dem Buch „Mit Herzen, Mund und Händen. Spiritualität im Alltag leben“ der hannoverschen Landesbischofin Margot Käßmann (2007). Unter sechzehn „Grundvariationen“ spiritueller Praxis, die je auf wenigen Seiten skizziert werden, erscheint auch das „Pilgern“. Käßmann schreibt:

„Pilgern unterscheidet sich vom Wandern durch die Ziele. Zum einen die äußeren Ziele: Wir pilgern auf Wegen, auf denen Christinnen und Christen lange vor uns bereits gegangen sind hin zu Klöstern, Grabstätten oder Kirchen. Zum anderen durch das innere Ziel: Wir pilgern, weil wir unseren Glauben vertiefen wollen. Die Naturerfahrung, die Körpererfahrung und das Gespräch mit Gott oder über den Glauben helfen dazu. Pilgern ist ein ‚Gehen mit Gott‘.

Nicht Buße oder die Erfüllung von Gelübden stehen heute beim Pilgern im Vordergrund wie im Mittelalter, aber doch heute wie damals die Sehnsucht nach einer Begegnung mit Gott. Auf dem Weg wird neu Glaube gesucht, viele hoffen wohl auch darauf, beim Pilgern weiter weg vom Alltag zu kommen und auf diese Weise näher bei Gott zu sein.“¹²

¹² *Käßmann, Margot: Mit Herzen, Mund und Händen. Spiritualität im Alltag leben, Gütersloh 2007, 152.*

Egal, was man von dieser Passage inhaltlich hält – sie erscheint mir in ihrer Form als sehr typisch für den kirchlichen, vor allem den evangelisch-kirchlichen Umgang mit dem Phänomen des massenhaften Pilger-Interesses in der Gegenwart. Die evangelische Autorin schließt an dieses Phänomen an in der Form einer Definition, also einer – geradezu lehrhaft formulierten – Herstellung von Konsistenz: ‚Pilgern ist – im Unterschied zum Wandern – so und so‘; es ist heute anders zu bestimmen als „im Mittelalter“, und so weiter. Die Vielfalt der Pilgermotive und -erfahrungen, die Käßmann nicht entgangen ist, versucht sie – und das eben ist typisch – einzubinden in konsistente, nämlich ordnende, definierende, orientierende Beschreibungen, was Pilgern, ja was „evangelisches Pilgern“ zu sein hat. Zugespitzt: Pilgern wird zum Gegenstand kirchlich-theologischer Lehre.

Typisch ist auch die zweite Passage:

„Wenn Sie einen Pilgerweg gehen wollen, aber nicht gleich bis Spanien, können Sie beispielsweise eine oder mehrere Etappen auf dem neuen Pilgerweg von Volkenroda nach Loccum begehen, der insgesamt 300 Kilometer lang ist. Vom Zisterzienserkloster Volkenroda wurden zwölf Mönche auf diesen Weg geschickt und gründeten 1163 das Kloster Loccum. Jens Gundlach hat die einzelnen Streckenabschnitte in einem kleinen Buch beschrieben, sodass Sie sich aussuchen können, auf welcher Länge oder welchem Teilstück Sie das Pilgern für sich ausprobieren. Viele Kirchengebäude am Pilgerpfad heißen die Pilgernden willkommen, bieten offene Kirchen und manches Mal auch ein Bett an. Im Grunde entwickelt sich der Pilgerpfad noch immer weiter, er aktualisiert sich selbst, wie unter www.pilgerprojekt.de nachzulesen ist.“¹³

Die bischöfliche Kirchenlehrerin gibt konkrete Hinweise, sie verweist auf einen von der Kirche selbst eingerichteten Pilgerweg, von denen es inzwischen ja sehr viele gibt: Fast jede Woche wird derzeit in irgendeinem Kirchenkreis ein solcher Weg eröffnet. Die organisierte Kirche reagiert auf den Boom des Pilgerns (und der Kommunikation darüber),

¹³ Käßmann, *Mit Herzen, Mund und Händen*, aaO. 153f.

indem sie eine eigene Infrastruktur für das (evangelische) Pilgern bereitstellt, mit Wegweisern und Wegbegleitern in Buchform, mit offenen Kirchen und Pilgerherbergen, auch mit einer sehr ambitionierten Öffentlichkeitsarbeit: www.pilgerprojekt.de.

Erst allmählich kommt in den Landeskirchen und in der akademischen Theologie eine Debatte darüber in Gang, welche theoretischen Implikationen diese kirchliche Pilgerbegleitung hat (die im Übrigen sehr stark nachgefragt wird!¹⁴). Ich nenne nur zwei Aspekte, zwei große ekklesiologische Hausaufgaben.

Zum einen reagiert die Kirche, genauer: die kirchliche Organisation auf die zunehmende Kommunikation über das Pilgern nicht zuletzt dadurch, dass sie auch eine personelle Infrastruktur schafft. In vielen ‚betroffenen‘ Kirchenkreisen gibt es Pilgerbeauftragte; in Loccum arbeitet seit einigen Jahren eine eigene Pilgerpastorin; und an verschiedenen Stellen werden – mehr oder weniger systematisch – ehrenamtliche Pilgerbegleiter ausgebildet, um mit Gruppen zu gehen oder um in hervorgehobenen Kirchen am Weg für die Pilger zur Verfügung zu stehen, etwa mit kleinen Ritualen oder religiöser Kirchenerschließung. Alles dies ist etwa nachzulesen unter www.kloster-loccum.de/pilgern.

Was ich hier markieren will: Die kirchlich-organisatorische Reaktion auf eine neue religiöse Kommunikationsform wirft typischerweise die Frage auf, wer hier eigentlich für die Kirche spricht und handelt, also welche Personen de facto ein kirchliches Predigtamt innehaben: Wie verhält sich das Amt der Pilgerpastorin zu den Gemeindepfarrämtern, die den Pilgerweg säumen? Wie verhält sich das Landeskirchenamt, in dem es inzwischen eine eigene Referatsstelle für die Pilgerwege gibt, zu den Pilgergruppen vor Ort? Wie ist das, was die ehrenamtlichen Pilgerbegleiter religiös-rituell kommunizieren, mit der kirchlichen Lehre vermittelt? Und nicht

¹⁴ Vgl. etwa *Ueberschär, Ellen* (Hg.): *Pilgerschritte. □ Neue Spiritualität auf uralten Wegen*, Rehburg-Loccum 2005 (Loccumer Protokolle 02/05); zuletzt *Lienau, Detlef*: *Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern*, Mainz 2009.

zuletzt: Welche religiöse Autorität nehmen bischöfliche und andere Autoren in Anspruch, um das Pilgern zu definieren und zu orientieren? Hier lauern nicht nur, hier ereignen sich allenthalben massive Kompetenzkonflikte, und dies sind immer persönliche und zugleich auch inhaltliche Konflikte.

Die einschlägigen ekklesiologischen Herausforderungen, die hier aufscheinen, sind bekannt, aber alles andere als gelöst: Wie verhält sich das öffentliche Predigtamt in der Gemeinde zu anderen kirchlichen Ämtern? Welche kirchliche Autorität kommt Ehrenamtlichen zu, die religiöse Vollzüge durchführen, die – durchaus nachhaltig – religiöse Kommunikation anregen? Die theologische Lehre vom kirchlichen Amt, die allzu oft nur das Gemeindepfarramt und vielleicht noch das episkopale Amt traktiert, bedarf – das macht die Kommunikation über das Pilgern exemplarisch deutlich – einer erheblichen Differenzierung, Vertiefung, auch Konkretisierung.

Das Gleiche gilt natürlich für die Theologie der kirchlichen Zugehörigkeit. Dürfen nur Getaufte pilgern oder doch gesegnet werden? Dürfen nur Kirchenmitglieder sich als Pilgerbegleiter engagieren? Ich deute das nur an.

Eine andere ekklesiologische Schwachstelle, ja Leerstelle wird durch Käßmanns Hinweis auf die „offenen Kirchen“ markiert, die am Pilgerweg stehen oder doch stehen sollten, und durch ihre Definition, Pilgern habe „Klöster, Grabstätten oder Kirchen“ als Ziel (aaO., 152). Nicht nur, aber auch das Pilgern ist ein religiöser Vollzug, der viel mit Orten zu tun hat; mit Nassehi gesprochen: Es sind bestimmte Orte, die die religiöse Kommunikation für Einzelne wie in der Öffentlichkeit anregen. Herr Führmann hat gestern die Kirchbauvereine in Mitteldeutschland erwähnt, in denen eine höchst intensive religiöse Kommunikation stattfindet: Es geht um Herstellung kommunaler Ganzheit – die Kirche als „Seele des Dorfes“ – und oft auch um die Herstellung biographischer Ganzheit, biographischer Konsistenz¹⁵.

¹⁵ Vgl. dazu *Neugebauer, Grietje*. Wiederherstellung der symbolischen Mitte des Ortes. Einblick in eine laufende Untersuchung zu Kirchbaufördervereinen in Ostdeutschland, in: *PrTh* 44 (2009), 57–66.

Offene Kirchen – das haben wir inzwischen gelernt – bieten den Einzelnen vielfältige und intensive Kommunikationsmöglichkeiten, um erlebte Inkonsistenz, um biographische Brüche und familiäre Konflikte zu thematisieren, sei es durch das Anzünden einer Kerze, sei es durch ein stilles Gebet – das dann auch an Gebetswänden schriftlich festgehalten werden kann¹⁶.

Wir haben inzwischen in der evangelischen Kirche gelernt, wie bedeutsam die Kirchengebäude sind, um religiöse Kommunikation anzuregen und zu steigern. Kirchenpädagogik erschließt die Räume für unterschiedliche Gruppen und mit differenzierten religiösen Intentionen. Aber es fehlt, wenn ich recht sehe, doch immer noch so etwas wie eine ekklesiologische Topologie. Die Reformation war – angeblich – an den topischen, den Ortsbezügen des Glaubens nicht sonderlich interessiert. Sie hat allerdings gleichwohl einen neuen kirchlichen Topos erfunden, nämlich das Pfarrhaus – das ja dann religiös außerordentlich produktiv geworden ist. Aber nochmals: Eine systematische Topologie kirchlicher Orte, die etwa auch das Gemeindehaus, oder die evangelische Schule ekklesiologisch bedenken würde, in ihren je spezifischen Anregungsfunktionen für religiöse Kommunikation – das ist m.E. eine noch unerledigte Aufgabe.

Auch und nicht zuletzt der Boom einer Kommunikation über das Pilgern führt diese ekklesiologische Herausforderung vor Augen. Was heißt es denn theologisch, in einer Kirche anzukommen nach einem langen Weg? Noch einmal Kerkeling:

„Die Ankunft in Santiago erscheint einem [...] wie das Erreichen der Himmelpforte. Jeder Pilger kommt am Ende seiner Reise an den wunderbaren, immer gleichen Ort, aber der Empfang ist für jeden anders. Womöglich richtet sich

¹⁶ Zu der religiös-kommunikativen Kompetenz, die sich auch in diesen Gebeten zeigt, in ihrem Formbewusstsein und ihrer Authentizitäts-Semantik, hat Petra Zimmermann eine spannende kleine Untersuchung publiziert: *Zimmermann, Petra*. Zu Papier gebracht. Gebetszettel an der Kirchenwand, in: ZGP 13 (1995), H. 6, 24–27.

der Willkommensgruß auch nach der Gemütslage des Ankömmlings?“¹⁷

Das ist authentische Rede, Rede eines Ich – und zugleich eine Rede, die angesichts eines kirchlichen Ortes die kulturelle Vielfalt möglicher religiöser Erfahrung markiert.

3. Spezifische Formen der Pilger-Kommunikation als Hinweis auf die kirchliche Prägung der Religion in der Gegenwart

Die Herausforderungen, die die Struktur gegenwärtiger religiöser Kommunikation für kirchliche Praxis und Lehre darstellen, dürfen freilich nicht auf die Organisation der Kirche reduziert werden. So wichtig die kirchlichen Orte und Ämter, die Mitglieder und die territoriale Gliederung der Organisation für die gesellschaftliche Präsenz des Glaubens ist – Kerkelings Pilgerbuch zeigt, dass die religiöse Kommunikation noch auf einer anderen, ich meine: auf einer tieferen Ebene durch die Kirche geprägt und angeregt ist, und zwar auch in der Gegenwart.

Der große kommerzielle, auch der große mediale Erfolg von „Ich bin dann mal weg“ beruht ja nicht so sehr auf den ausdrücklich religiösen Passagen, in denen das Autor-Ich und (ganz verschiedene) Gottesbilder verbunden werden. Eine Rezensentin erklärt den Erfolg des Buches – außer mit der Bekanntheit des Autors, und seiner scheinbar so ganz unspirituellen öffentlichen Figur – auch mit folgendem Sätzen: „Am Ende der Lektüre weiß man zwar nicht mehr über das Leben als vorher. Aber man ist neugieriger geworden, etwas darüber herauszufinden.“¹⁸

Die Lektüre vermittelt keine neue oder gar konsistente Botschaft, wie das Leben ist; dafür ist das Buch – sicher bewusst – inhaltlich viel zu inkonsistent. Eine klare Weltan-

¹⁷ *Kerkeling*, aaO., 342.

¹⁸ *Adorján, Johanna*. Das Wunder Hape Kerkeling, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 300 (27. 12. 2006), S. 29 – auch in FAZ.NET (letzter Abruf 25. 10. 09).

schauung, eine eindeutige Lebenslehre enthält es gerade nicht. Aber es macht die Lesenden offenbar neugierig, selbst etwas über das Leben herauszufinden. Wie geschieht dies, welche sprachlichen Formen induzieren diese Neugier auf das Leben, diese durchaus religiöse Neugier? Drei Aspekte scheinen mir besonders bedeutsam.

Das Buch liest sich – so geht es vielen – so leicht und eingängig, weil es eine ganze Fülle von Begegnungen erzählt: kurze oder längere Sequenzen, in denen einzelne Personen so treffend und so plastisch skizziert werden, dass man sie vor sich sieht. Hier, im Blick auf Personen und ihre typischen Züge zeigt sich Kerkelings große Beobachtungs- und Gestaltungskraft, seine gleichsam subjekt-mimetische Begabung, wie sie auch seinen Erfolg als Komiker ausmacht. Das Buch lässt – in der Begegnung mit dem authentischen Sprecher – verschiedenste Lebensgeschichten aufblitzen; es stellt fast auf jeder Seite weitere authentische Sprecher dar; es ist gleichsam eine gewaltige Authentisierungs-Maschine.

Die Nähe zu den von Nassehi erwähnten „Fernsehformaten“¹⁹ ist deutlich: eine eingängige, skizzenhafte, optisch konturierte Darstellung von Wirklichkeit, die zudem ständig wechselt. Aber dies wird hier eben genutzt, um Authentizität zu kommunizieren, um biographische Identität zu umreißen und so die Lesenden zu verlocken, „selbst mehr über das Leben herauszufinden“, also – so verstehe ich das – selbst in die religiöse, die unhintergebar authentische Kommunikation einzusteigen.

Die zweite religiöse Sprachform, die Kerkeling immer wieder nutzt, ist die schon erwähnte Ganzheits-Semantik. Ein letztes Beispiel:

„Jedes Leben könnte wie eine Art Hindernisparcours funktionieren. Der Reiter ist die Seele, das Pferd der Körper und der Parcours das Leben. Zehn Hindernisse oder besser Prüfungen sind vorgegeben, die man zu bewältigen hat, und das ist unabänderlich. Aber die Reihenfolge und die Zeit, in der wir sie angehen, sind uns vollkommen freigestellt. Wir

¹⁹ Vgl. *Nassehi*, Religiöse Kommunikation, aaO. (Anm. 1), 187f.

hätten demnach immer die freie Wahl, aber die Prüfungen wären schicksalhaft vorgegeben.

Die Art und Weise, wie wir die zehn Hindernisse nehmen, wird dann von einer himmlischen Jury bewertet. Das, was wir vor und nach den entscheidenden Hürden tun, wird nicht bewertet. Es ist eine Art Urlaub von der zentralen Lebensaufgabe.

Fast jedes Leben lässt sich doch am Ende auf ein Dutzend entscheidende Prüfungen reduzieren, die es ausgemacht haben. Jeder Nachruf hätte sonst Millionen von Seiten. Wenige Dinge sind im Leben wirklich wichtig und wenn man sich eingehend selbst erforscht, stellt man fest, dass man auch nur wenige echte Herzenswünsche hegt.²⁰

Wieder zehrt dieses Bild nicht nur von allerhand popular-philosophischer Tradition, sondern es nutzt auch religiöse, ja biblische Semantik, um – scheinbar ad hoc – ein Bild des ganzen, des echten, des eigentlichen Lebens zu zeichnen.

Und schließlich ist natürlich auch die Großform des Buches, der Pilgerreisebericht, eine zutiefst religiös geprägte Gattung – was dem Autor gewiss auch bewusst ist. Individuelle, sehr kontingente und auch inkonsistente Erfahrung wird durch die täglichen Reflexionen methodisch, geradezu rituell rhythmisiert; und die (ihrerseits Konsistenz stiftende) Figur, am Schluss stets eine „Erkenntnis des Tages“ zu formulieren und festzuhalten, nimmt bekanntlich eine Anweisung der benediktinischen Mönchsfrömmigkeit auf, die sich inzwischen auch in Kursen für Manager verbreitet hat.²¹

Alle diese sprachlichen Techniken, um authentische, biographiebezogene Rede unter den Bedingungen von Inkonsistenz in Form zu bringen, haben ihren Ursprung deutlich in explizit-religiösen Gemeinschaften (also Kirchen) und explizit-religiösen Ritualen. Das trifft für die pietistische Erfindung des Tagebuchs ebenso zu wie für die Metaphorik des Lebensweges und überhaupt für die gängigen sprachlichen

²⁰ *Kerkeling*, aaO., 312.

²¹ Für diesen Hinweis danke ich *Birgit Klostermeier*.

und rituellen Formen, biographische Konsistenz dar- und damit herzustellen, für sich und für andere. Die Kirche hat in dieser Hinsicht, so spitze ich zu, religiöse Kommunikation nicht zuerst durch organisatorische Anstrengung wahrscheinlicher gemacht, sondern durch die Erfindung und Tradierung spezifischer institutioneller Ausdrucksformen.

Für die Frage, wie die Kirche durch die gegenwärtigen Formen religiöser Kommunikation herausgefordert wird, ergibt sich aus diesem Beispiel des Pilgers dann dreierlei:

(1) Bevor – gelegentlich sehr hektisch – gefragt wird, wie die Kirche denn religiöse Phänomene aufnehmen, stärken, auch christlich profilieren könne, gilt es zunächst wahrzunehmen, wie stark die Kirche immer schon auf diese Phänomene eingewirkt, wie sehr sie ihnen die Formen allererst zur Verfügung gestellt hat, die gegenwärtig so erfolgreich sind. Die wirksame Prägnanz kirchlich-religiöser Tradition kann man bei fast allen massenmedialen Formaten beobachten, die – zum Zwecke des Umgangs mit Unbeobachtbarkeit und Inkonsistenz – von der Authentizität des Sprechers leben.

(2) Wenn man nun doch pragmatisch vorgehen und nach aktuellen Orientierungen fragen will, dann könnte man im Anschluss an das erfolgreiche Buch von Kerkeling überlegen, ob die Kirche nicht religiöse Schriftsteller fördern könnte, und d.h. eben nicht solche, die sich explizit als Christen präsentieren, sondern solche wie Kerkeling, die indirekt – und dadurch sehr viel eindrücklicher, viel anschlussfähiger – Authentizität und Ganzheit formulieren. Erinnerung sei an das erste Zitat: Kerkelings Bild von der Kirche als etwas verkommener Kinosaal ist doch recht eindrücklich, es transportiert einen sehr bestimmten Inhalt, und zwar durch seine prägnante metaphorische Form.

Noch einen Schritt weiter ginge es, wenn man über – in diesem indirekten Sinne – religiöse TV-Serien nachdenken und diese fördern würde. Das Serien-Format macht Inkonsistenz tragbar, genauer: programmatisch tragbar; und das könnte durchaus mit christlich-religiösen Formen (nicht: Inhalten) verstärkt werden.

(3) Am Wichtigsten erscheint mir aber wiederum die ekklesiologische Frage, die sich an den Erfolg religiöser Schriftsteller wie Hape Kerkeling, aber auch Margot Käßmann oder Anselm Grün anschließt: Wie ist der Begriff der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lehramtes eigentlich unter Gegenwartsbedingungen zu begreifen? Inhaltliche Konsistenz kann hier – das hat Armin Nassehi uns sehr nachdrücklich ins Stammbuch geschrieben – nicht mehr ohne Weiteres das basale Kriterium sein: Jedes Taufgespräch, auch jede pastorale Beratung, die primär auf inhaltliche Präzision von Sätzen und Argumenten zielt, ist bekanntlich zum Scheitern verurteilt. Es ist nicht zuerst inhaltliche Konsistenz, die religiöse Kommunikation in der Gegenwart anregt – auch wenn Margot Käßmann und Isolde Karle (im Blick auf die Güte von Predigten) gelegentlich das Gegenteil behaupten.

Freilich geht es angesichts des Problems von Unbeobachtbarkeit und Inkonsistenz, wie sie die moderne Gesellschaft massenhaft produzieren, wohl nach wie vor um die religiöse Herstellung von Konsistenz. Der kirchliche Beitrag wird aber, so vermute ich, eher in einer zweckdienlichen Bereitstellung von konsistenten Formen religiöser Kommunikation bestehen, die Inkonsistenz aufnehmen und ertragen helfen – oder besser: in der gezielten Pflege dieser Formen oder Muster bestimmter Authentizität, denn diese sind ja immer schon da. Die offenen Kirchen, die architektonisch oft alles andere als konsistent sind, wären dafür ein Beispiel; ein anderes sind elementare musikalische Formen, vielleicht die Gospelsongs, in die man sich milieu- und konfessionsübergreifend fallen lassen kann. Hape Kerkeling erträgt seine körperliche Erschöpfung beim Wandern übrigens dadurch, dass er sich „alle Grand-Prix-Siegertitel von 1973 bis heute“ laut vorsingt²².

Erst in einen zweiten, theoretisch anspruchsvollen Schritt ist dann zu fragen, inwiefern auch diese und andere konsistenten Formen religiöser Kommunikation doch auch einen bestimmten, durchaus konsistent formulierbaren Gehalt implizieren. Diese Frage ist bekanntlich schon an Luthers Ka-

²² Vgl. Kerkeling, aaO., 234f.

techismen und Lieder zu stellen, deren prägnante, allgemein zugängliche Form ja bereits erhebliche inhaltliche Implikationen hat. Gerade mit diesem Problem des Verhältnisses von formaler und inhaltlicher Konsistenz religiöser Kommunikation, das sich gegenwärtig theoretisch wie praktisch – und zwar gerade für die reformatorischen Kirchen – zuspitzt, ist m.E. das eigentliche Aufgabengebiet der Praktischen Theologie erreicht²³.

Aber nochmals, ich kann und will hier weder praktische noch theologische Lösungen vorlegen. Woran mir lag, das war die Markierung einiger ekklesiologischer Hausaufgaben: kirchliche Ämterlehre, kirchliche Ortskunde, kirchliches Lehramt. Diese theologische Theoriearbeit ist zu leisten, um die kirchliche, auch die kirchlenleitende Praxis nach innen vor zu viel Reibungsverlusten und nach außen vor zu viel organisatorischer Irrelevanz zu bewahren.

²³ Dieser – sehr skizzenhafte – Einschub verdankt sich den Einwänden der Diskutanden in Würzburg wie in der Göttinger praktisch-theologischen Sozietät; ich danke für ihre Zuspitzung einer Frage, die oben sicher noch nicht beantwortet ist.

Der Bedeutungswandel christlicher Religion
in der Gesellschaft:
Herausforderungen für die Ausbildung von
Pfarrerinnen und Pfarrern

Jochen Cornelius-Bundschuh

Religiöse Kommunikation hat eine wichtige Bedeutung für die gegenwärtige Gesellschaft. Dieser Satz bildet den Ausgangspunkt der Thesen von Armin Nassehi, in denen er aus der Perspektive eines Soziologen heutige Funktionen, Gestalten und Strategien der Organisation von Religion beschreibt.

In seiner Analyse geht er nicht auf die Bedeutung und Aufgabe von Pfarrerinnen und Pfarrern in der von ihm beschriebenen Konstellation ein. Er macht aber deutlich, dass „Profis fürs Religiöse“ notwendig sind, auch wenn „Fernsehformate“ gleichsam hinter ihrem Rücken dafür sorgen, dass Religion sich weiter entwickelt und eine Gestalt gewinnt.

An Universitäten und Predigerseminaren, aber auch in Pastorkollegs werden heute Pfarrerinnen und Pfarrer aus- und fortgebildet, die das Bild von Kirche und die Wahrnehmung der christlichen Religion (in Deutschland) in den nächsten zwanzig bis dreißig Jahren entscheidend (mit) prägen werden. Sie werden einerseits dafür aus- und fortgebildet, in der Organisation Kirche als „leitende geistliche Mitarbeitende“¹ zu arbeiten; andererseits bilden sich die Studierenden, Vikarinnen und Vikare in den beiden Phasen der theologischen Ausbildung bzw. Pfarrerinnen und Pfarrer in der Fortbildung für das, was nach Nassehi nicht organisierbar ist – und theologisch doch gerade zentral.

¹ Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, hier: 71.

Meine Ausführungen nehmen in drei Abschnitten beide Bewegungen auf. An einigen Stellen komme ich zu konkreten Vorschlägen, wie sich die pastorale Bildung weiter verändern sollte, an anderen formuliere ich lediglich vorsichtige Anfragen.

Die von Nassehi beschriebene Situation erfordert eine pastorale Bildung,

- die das Pfarramt stärkt, Verantwortung für die öffentliche religiöse Kommunikation vor Ort zu übernehmen.
- die Pfarrerinnen und Pfarrer befähigt, die Grundvollzüge des christlichen Glaubens in unterschiedlichen Kontexten angemessen zu gestalten, für andere Interpretationen und Formen zu öffnen und zugleich theologisch zu plausibilisieren;
- die eine je individuelle Bildungsgeschichte eröffnet, die es Pfarrerinnen und Pfarrern ermöglicht, ihrer Amtsführung eine situations- und personenspezifische prägnante Gestalt zu geben.

1. Pastorale Aus- und Fortbildung als Bildung für ein öffentliches Amt

In seinen Thesen betont Prof. Nassehi, dass religiöse Kommunikation öffentlich präsent und relevant ist, auch wenn die Organisation Kirche an Bedeutung verloren hat. Er folgert: „Das müsste zu neuen kirchlichen Selbstbeschreibungen führen“(5).

Kirche und Theologie stellen sich seit geraumer Zeit dieser Forderung und erproben Wege einer veränderten „Selbstbeschreibung“. Auch wenn sich diese Modelle des „Aufbruchs“ in vielem unterscheiden, diese meisten sind sich darin einig: Dem Pfarramt kommt eine zentrale Bedeutung für diese Neuorientierung zu. Das Pfarramt trägt am jeweiligen Ort eine besondere Verantwortung dafür, die öffentliche religiöse Kommunikation in der Öffentlichkeit zu gestalten.

Für die pastorale Ausbildung heißt dies:

- die pastorale Fähigkeit zur Wahrnehmung öffentlicher religiöser Kommunikation zu erhöhen (1.1),
- die universitäre Ausbildung bewusst als Ort für ein Probehandeln in der akademischen Öffentlichkeit zu gestalten (1.2) und
- nach gegenwärtig angemessenen Formen der Gestalt öffentlicher religiöser Kommunikation zu fragen (1.3).

1.1 Theologische Ausbildung befähigt zur Teilnahme an der öffentlichen religiösen Kommunikation in der Gesellschaft.

Theologische Ausbildung für das Pfarramt als öffentliches Amt beginnt mit der Erkenntnis, dass das Evangelium nicht nur organisationsintern und organisationsgebunden verkündigt werden will, sondern im öffentlichen Raum. Pfarrerinnen und Pfarrer verkündigen die gute Nachricht in der Welt um der Rettung der Welt willen.

Das klingt theologisch steil, trifft sich aber mit Nassehis Analyse, sofern diejenigen, die diesen Anspruch vertreten, um die Grenzen der Organisierbarkeit dieses öffentlichen Auftrags und um seine kulturelle Perspektivierung wissen. Kirche, die in der von Nassehi beschriebenen Sozialform des Religiösen öffentlich wahr- und ernstgenommen werden will, muss mindestens die folgenden Perspektiven zugleich vor Augen haben:

- Sie konzentriert sich auf die eigene evangelische Glaubenspraxis und pflegt sie intensiv und profiliert; das macht sie religiös erkennbar und strahlt aus.
- Sie nimmt ihre Organisationsinteressen in spezifischen Konstellationen in der öffentlichen religiösen Kommunikation explizit, freiwillig und selbstbewusst zurück und übernimmt Verantwortung für Gehalt, Bedeutung und Charakter religiösen Erlebens und Handelns in der Gesellschaft insgesamt. Sie tut dies, in dem sie sich dafür einsetzt,

- dass religiöses Erleben und Handeln öffentlich praktiziert und wahrgenommen wird,
- dass differente religiöse Lebens- und Sprachformen in der Öffentlichkeit kommunizierbar, kritisierbar und füreinander wechselseitig zugänglich (gehalten) werden und
- dass angemessen gestaltete Begegnungen zwischen verschiedenen religiösen Kulturen möglich sind.
- Sie bahnt diskursiv-unterscheidende Zugänge zur vorfindlichen Vielfalt des Religiösen und entwickelt kreativ-gestalterisch Formen, um die Differenz und das Eigene in einer Begegnung (und Begehung) angemessen zur Darstellung zu bringen.

1.2 Was heißt das für die theologische Ausbildung?

Sie fördert die verantwortliche und angemessene öffentliche Präsenz von Pfarrerinnen und Pfarrern,

- indem sie ihre Wahrnehmung von religiöser Praxis schärft. Dazu gehören Kenntnisse über andere Religionen und ein gründlicher Blick auf die vielfältigen eklektischen und synkretistischen Ausprägungen von Religion. Es ist wichtig, Strukturen und Mechanismen zu (er)kennen, die eine Teilhabe an religiöser Kommunikation befördern bzw. erschweren: Welche Rolle spielt die Unterbrechung? Warum steigt das Interesse an Religion im Urlaub?
- indem sie ihnen dazu verhilft, diese Wahrnehmungen humanwissenschaftlich angemessen zu deuten und theologisch kritisch zu reflektieren.
- indem sie sie befähigt, öffentliche religiöse Kommunikation verantwortlich und reflektiert mit (anderen) zu gestalten.

Als Versuch einer Konkretion: In einer Kommune kommt es über mehrere Jahre zu einer Häufung von Suiziden; das bestimmt die öffentliche Diskussion. Nicht alle Verstorbenen sind in der Kirche; doch die Ortspfarrerin hat eine Verantwortung für die öffentliche (religiöse) Kommunikation über das, was „dem Ort“ „widerfährt“. Sie hat individuelle und gruppenbezogene Umgangsformen und differente

religiöse Interpretationen zur Kenntnis zu nehmen, sie humanwissenschaftlich und theologisch kritisch zu reflektieren und ihre Begegnung zu gestalten. Durch Rückbezug auf evangelische Lehre und Praxis wird sie einzelnen Menschen, aber auch dem „Sozialraum“ evangelische Interpretationen und Vollzüge zur Verfügung stellen, durch die Unbestimmbares zugelassen und kommuniziert, ertragen, aber auch begrenzt wird.

1.3 Theologische Ausbildung befördert eine differenzierte Wahrnehmung öffentlicher Debatten und ein Probehandeln im universitären Raum.

Der öffentliche Auftrag fordert von Pfarrerinnen und Pfarrern Gesprächsfähigkeit und das Ringen um Plausibilitäten. Dazu ist eine Ausbildung nötig, die die theologische Urteilsbildung und „pastorale Auskunftsfähigkeit“ inklusive apologetischer Diskurse (P. Bukowski) fördert, die sich um kreatives und kontextsensibles „punktgenaues“ theologisches Arbeiten müht, darum evangelische Positionen (elementar) zu formulieren und im Horizont der heutigen Lebenswelt prägnant darzustellen.

Wer sprachfähig sein will in und gegenüber der Welt, braucht einen wachen Geist, ein breites Wissen, die Fähigkeit zu Kritik und Selbstkritik und muss in der Lage sein, auch komplexe Sachverhalte anderer Wissenschaften angemessen zu verstehen. Er oder sie wird auf die Frage: „Was bringt mir das für meine spätere Praxis?“ keine schnelle Antwort finden. Das mühsame Ringen um systematische Begriffe, um das Verständnis komplexer historischer Situationen, ritueller Praktiken oder literarischer Produkte erfordert ein hohes Maß an Bereitschaft, Umwege zu gehen, die Fremdheit von Stoffen auszuhalten, schwierige Methoden zu erlernen und fort zu entwickeln. So entwickelt sich in der akademischen Bildung eine Frustrationstoleranz, die eine wesentliche Voraussetzung missionarischer, auf öffentliche Präsenz und Wirkung zielender Kompetenz ist, weil diese viel mit dem Ertragen bleibender Differenzen und dem Umgang mit Niederlagen zu tun hat. Aus all diesen Gründen hat der Protestantismus eine hohe Affinität zu einer gründ-

lichen, freien und nicht unmittelbar berufsbezogenen akademischen Ausbildung im Rahmen der Universität; aus diesen Gründen hat der Protestantismus erhebliche Einwände gegen eine akademische Bildung, die sich darauf konzentriert, abprüfbares Wissen in Köpfe einzulegen und abzuprüfen. Bildung, nicht nur theologische Bildung, braucht die Freiheit, Fragen ohne unmittelbaren Verwertungsdruck zu vertiefen, wächst mit der Erkenntnis, dass Fragen offen bleiben (müssen) und erfordert den Mut, eigene Wege zu gehen.

Ein solcher Bildungsprozess erfordert einen intensiven Austausch innerhalb der theologischen Disziplinen. Wo werden universitäre Seminare, aber auch Fortbildungen zu Lernorten, an denen sich (zukünftigen) Pfarrerinnen und Pfarrern die unterschiedlichen fachwissenschaftlichen (religionsgeschichtlichen, exegetischen, systematischen, homiletischen, ...) Zugänge zu einem Thema wie „Reden vom dreieinigen Gott in einer pluralen Wirklichkeit“ so erschließen, dass ihr eigenständiges Urteilen gestärkt und heute überzeugende Antworten erprobt werden können.

Doch Theologie als Wissenschaft zielt nicht nur auf die innertheologische Kommunikation und Gesprächsfähigkeit, sondern sollte die Chance der Universität nutzen und Theologiestudierenden schon in der ersten Phase ihrer Ausbildung dazu ermutigen, ihr Wirklichkeitsverständnis in kirchenfernen Denk- und Sprachwelten zu kommunizieren. Theologische Studienordnungen sollten darauf dringen, dass Studierende mindestens ein fachfremdes Modul belegen (ob zur Ethik der Medizin, zur Quantenmechanik oder zur Literaturwissenschaft des Groschenromans), in dem sie sich mit Kommilitoninnen und Kommilitonen auseinandersetzen, die andere akademisch reflektierte Zugänge zur Wirklichkeit mitbringen und zur Kommunikation und Begründung der eigenen Position in einem fremden Sprachspiel nötigen.

Unter der Frage nach dem öffentlichen Auftrag des Pfarramtes besteht m.E. gegenwärtig wenig Bedarf, die universitäre Ausbildung stärker an der kirchlichen Praxis zu orientieren, etwa durch eine kontinuierliche Anbindung an eine Gemeinde oder die verpflichtende Begleitung von Theologiestudierenden durch Pfarrerinnen und Pfarrer. Im Gegen-

teil: die Universität sollte gezielt als Raum für ein Probehandeln in der öffentlichen (religiösen) Kommunikation und zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit anderen Fächern, Wirklichkeitsverständnissen und Lebenskontexten genutzt werden.

Vielleicht hat eine solche Außenorientierung zugleich Rückwirkungen auf die Wahrnehmung von Theologie innerhalb der Universität und ermutigt andere Studierende, sich auf den Weg in den theologischen Fachbereich zu machen. Sie bringen ihre eigene Sprache und Kommunikationsstruktur als Herausforderung mit, entdecken eigene Plausibilitäten, fordern im Diskurs heraus und nehmen theologische Denk- und Sprachstrukturen mit zurück in ihre Fachdisziplinen.

Theologische Ausbildung nimmt Veränderungen in der „öffentlichen Präsenz des Religiösen“ wahr und befähigt zur angemessenen, zeitgemäßen Gestaltung

Im Blick auf Veränderungen der öffentlichen Präsenz des religiösen hat Nassehi zwei gegenläufige Tendenzen hervorgehoben: den Bedeutungsgewinn religiöser Thematisierungsformen im Blick auf Grundfragen des Lebens und die Ästhetisierung des Religiösen, die Freiheit und Inkonsistenz zulässt, Erlebnisse hervorhebt und inhaltliche Konzentration eher zurücknimmt.

Herausfordernd scheint mir vor allem der zweite Trend. Er nötigt die Pfarramtsausbildung, die religiösen Vollzüge in ihrer Komplexität in den Blick zu nehmen und sie theologisch-hermeneutisch und soziologisch zu reflektieren: religiöse Vollzüge werden zunehmend als „Events“ wahrgenommen; im Blick auf ihren öffentlichen Charakter treten in diesem Prozess die überlieferten und allgemein gültigen Formen zurück, milieuspezifische Gestaltungsformen gewinnen an Bedeutung. Wie reagieren Theologie und Kirche auf diese Veränderungen? Welche Resonanzen löst der Abschied von der typographischen Kultur im Protestantismus aus? Und: Wie viel personale Interaktion braucht religiöse Kommunikation?

Der Literaturwissenschaftler Jochen Hörisch lässt seine Mediengeschichte mit der Hostie beginnen und führt sie bis zur Internetnutzung fort.² Ist eine ästhetisierte, medial vermittelte religiöse Praxis vielleicht auch deshalb für Menschen attraktiv, weil sie ihnen erlaubt, Distanz zu halten, Geheimnisse zu wahren, eigene Wege zu gehen, scheinbar Unvereinbares zu verbinden?

Fragen nach der öffentlichen, ästhetisch und medial vermittelten Darstellung von Religion werden gegenwärtig zwar an einigen Universitäten und Seminaren intensiv bearbeitet; sie müssen aber in das Standardprogramm der pastoralen Aus- und Fortbildung aufgenommen werden. Dabei wird eine Grundkonstellation moderner Bildung deutlich: Lehrende sind nur begrenzt in der Lage den Studierenden Kenntnisse, Wissen und Fertigkeiten zu vermitteln, denn beide stehen etwa im Angesicht der neuen Medien gemeinsam vor neuen Problemen.³

2. Theologische Ausbildung als Bildung für ein kirchliches Amt

Im ersten Schritt habe ich für eine theologische Ausbildung plädiert, die Pfarrerinnen und Pfarrer auf ihre Verantwortung für die öffentliche religiöse Kommunikation vorbereitet und die an der Universität vorhandenen großen Kontaktflächen zu anderen akademischen Disziplinen zu nutzen.

Im zweiten Schritt halte ich fest: Das Pfarramt wird in der öffentlichen religiösen Kommunikation nur wahrgenommen werden, wenn es die eigene (kirchliche) Praxis vor Ort prägnant und intensiv (in Nassehis Worten „authentisch“) gestaltet. Anders gesagt: Nur wenn die theologische Ausbildung sich als konzentrierte Vorbereitung auf die Ordination versteht, wird sie im vielfältigen Konzert der religiösen Stimmen Gehör finden.

² Jochen Hörisch, *Eine Geschichte der Medien. Von der Oblate bis zum Internet*, Frankfurt 2004.

³ Hartmut von Hentig, *Von der nützlichen Erfahrung, nützlich zu sein*, München, Wien 2006.

2.1 Kirchliche Ausbildung als Einübung in einen kreativen, kontextbewussten Umgang mit den Grundvollzügen des christlichen Glaubens.

Nach Abschluss ihrer Ausbildung sollen Pfarrerinnen und Pfarrer in der Lage sein, Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche das Evangelium zu verkündigen und ihnen durch ihr pastorales Handeln helfen, im Glauben gewisser und sprachfähiger und im Leben getrösteter und handlungs- und konfliktfähiger zu werden. Sie können dazu auf einen Fundus an religionskräftigen Formen zurückgreifen, vor allem auf die Grundvollzüge des evangelischen Glaubens: Taufe, Abendmahl und gottesdienstliche Verkündigung. Vor Ort, auf der Ebene der Interaktion kommt dem rituellen Vollzug eine besondere Bedeutung zukommt. Taufe und Abendmahl, bestimmte Vollzüge und geprägte Sätze haben sich bewährt und werden (wie von selbst) (religiös) verstanden.

Diese Grundvollzüge bringen religiöse Kommunikation auf einem Komplexitätsniveau zur Darstellung, das Pfarrerinnen und Pfarrer in ihrer Ausbildung zu verstehen und zu kommunizieren lernen. Sie tragen nicht nur die Verantwortung dafür, die Kraft der religiösen Vollzüge in angemessener Weise zur Darstellung zu bringen, sondern sie auch transparent und plausibel zu machen.

Dazu ist der Kontext zu berücksichtigen, dazu sind die Interpretationen der Menschen wahr- und ernst zu nehmen, die sich in diese Formen hineinbegeben. Am Beispiel von Trauungen und Beerdigungen zeigt sich der Bedarf, die überlieferten Vollzüge für andere Interpretationen und Gestaltungsformen, für individuelle Beteiligungen zu öffnen, ohne dass die theologische Prägnanz verloren geht.

Die Diskussion um die theologische Ausbildung hat in den letzten Jahren die theologisch-pastoralen Kompetenzen in ihren fachlichen, methodischen, personalen und sozialen Dimensionen beschrieben, die nötig für solche Vollzüge sind. Sie wurden zur Grundlage von Curricula. Ob sie erreicht wurden, soll sich vom Anstellungsträger überprüfen und durch kontinuierliche berufliche Fort- und Weiterbildung sichern lassen. Das ist die eine Seite theologischer Aus-

bildung, die sich im Rahmen des Siegeszuges des New Public Management auch in der Kirche in den Vordergrund schiebt.

Die andere Perspektive denkt die pastorale Ausbildung von ihrem kirchlichen Abschluss, der Ordination her und begrenzt dadurch den ersten Zugang deutlich und heilsam. Die Vorbereitung auf das Amt des Pfarrers durch Studium und Vikariat ist eine wesentliche Voraussetzung der Ordination, insofern ohne sie eine äußere Berufung nicht möglich ist. Im liturgischen Vollzug des Ordinationsgottesdienstes wird jedoch deutlich, dass innere und äußere Berufung erst im Zusammenwirken mit der Segnung durch Handauflegung, Gebet und Sendung in das pastorale Amt führen. Die theologische Ausbildung macht die Komplexität der späteren beruflichen Herausforderungen nicht verfügbar; das pastorale Handeln bleibt auf den Segen Gottes und den Beistand der Gemeinde angewiesen.

Theologische (Aus)Bildung ist also keine Schulung leitender geistlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, sondern fördert individuelle Bildungswege. Sie zielt nicht auf die Distribution von Wissen und Fertigkeiten, sondern stärkt die Fähigkeit zum reflektierten Handeln und zur Selbstorganisation, indem sie Menschen stärkt und Sachen klärt. Sie fordert und fördert die Freiheit zum eigenen Urteil und hebt den geistlichen Charakter der pastoralen Bildung hervor. Das begrenzt auch alle Strategien über die theologische Ausbildung Leitbilder oder Visionen der Organisation umzusetzen.

2.2 Die Ausbildung für das eine Amt und die funktional differenzierten Pfarrämter

Zwischen 20 und 30 Prozent aller Pfarrerrinnen und Pfarrer arbeiten in der EKD nicht in Parochien, sondern in funktionalen Pfarrämtern, in Schulen, Krankenhäusern, Heimen oder Bildungseinrichtungen. Ihre Arbeitsbedingungen unterscheiden sich grundlegend von denen ihrer Kolleginnen und Kollegen im parochialen Dienst. Sie haben jedoch die gleiche theologische Ausbildung durchlaufen. Die für ihren spe-

zifischen Aufgabenbereich notwendigen Kenntnisse eignen sie sich über Fort- und Weiterbildungen an: dafür finden sich vor allem im Bereich Seelsorge inzwischen klar strukturierte und erprobte Curricula und manche Ansätze einer durchdachten Weiterbildung auch im pädagogischen Feld. Die Bildungswege in die meisten anderen Dienste sind sehr offen. Der Anteil der funktionalen Pfarrstellen wird stabil bleiben oder sich vergrößern. Dafür sprechen die vielfältigen Refinanzierungsmöglichkeiten und die großen Kontaktflächen zu Öffentlichkeiten, die vom parochialen Dienst kaum erreicht werden.

In der theologischen Ausbildung hat diese Entwicklung bisher keinen Niederschlag gefunden. Noch bringt der eine Weg in das eine „Grundamt“ die Einheit des Pfarramtes in seinen verschiedenen Ausprägungen zum Ausdruck. Implizit bleibt damit das parochial orientierte Pfarramt die Norm.

Gleichzeitig entwickeln sich die Arbeitsbereiche auseinander: Funktionspfarrämter wirken zuweilen wie eine Projektionsfläche für Wünsche der für Parochien verantwortlichen Kolleginnen und Kollegen auf Veränderungen im Blick auf die Arbeitsbelastung, die Vereinbarkeit von Privatleben und Beruf und anderes mehr. Andererseits haben die Kolleginnen und Kollegen in den funktionalen Diensten manchmal den Eindruck, in der Kirche weniger ernst genommen zu sein wie diejenigen im Gemeindepfarramt.

Chancenreich scheinen mir Versuche, im Hauptstudium, im Vikariat, spätestens jedoch in den ersten Amtsjahren Phasen individueller Schwerpunktsetzung zu ermöglichen. So ermöglicht das Diakoniewissenschaftliche Institut an der Universität Heidelberg Studierenden im Wahlbereich des Hauptstudiums, ein Zertifikat im diakonischen Feld zu erwerben. In vielen Landeskirchen erwerben Pfarrerrinnen und Pfarrer schon jetzt im Vikariat eine Qualifikation für den Schuldienst, die auch staatlich anerkannt ist.

Ist es sinnvoll und möglich, den theologischen Ausbildungsweg so für Schwerpunktbildungen zu öffnen, dass alle Kolleginnen und Kollegen am Ende des Vikariates neben dem Gemeindepfarramt zwei funktionale Bereiche gründlich ken-

nen gelernt und methodisch reflektiert haben, von denen einer in der Regel die Schule sein wird.

Ein solcher zusätzlicher Lernort neben Schule, Gemeinde und Seminar fördert zugleich die Begegnung zwischen den bereits in diesen Arbeitsbereichen Tätigen. Er nötigt Mentorinnen und Mentoren aus unterschiedlichen Feldern, sich im Kontext der Ausbildung gemeinsam mit den Seminaren und den Vikarinnen und Vikaren über die Einheit des Pfarramtes und die Vielheit seiner Gestalten zu verständigen: Sind es die Personen, ist es die Kirche, sind es die Grundvollzüge evangelischen Handelns, die die Handlungsfelder verbinden und befördern, dass evangelische Religion in unterschiedlichen Gestalten als eine erkennbar bleibt. In dieser Diskussion wird das Vikariat zu einem Bindeglied, durch das die Felder füreinander transparent werden und sich gegenseitig befruchten.

In solch einer Konstellation verlieren eindeutige Zuschreibungen an Bedeutung und es entwickelt sich vielleicht ein neues Verständnis des Pfarramtes in unterschiedlichen Gestalten, so wie es die Berufspädagogik in anderen Berufen beobachtet, in denen gegenwärtig ebenfalls nicht nur Tendenzen der De-, sondern auch der Reprofessionalisierung zu beobachten sind.⁴

Nachhaltige Ausbildung als Qualitätssicherung: Zutrauen in kollegiale Beratung. Viele Landeskirchen stellen gegenwärtig die Frage nach Qualität. Viele Kolleginnen und Kollegen verstehen diese Diskussion als Ausdruck eines kirchenleitenden Misstrauens in pastorales Handeln und als Versuch, eine Organisationsrationalität in Zusammenhängen durchzusetzen, in denen es eigentlich um etwas geht, das nicht zu organisieren ist.

Pfarrerinnen und Pfarrer wissen um die Komplexität ihrer Aufgabe; sie sind daran interessiert, sich ihr theologisch reflektiert, kreativ und innovativ zu stellen. Sie erwarten dafür einen Vertrauensvorschuss und – neben der Visitation – ein weiteres, leicht realisierbares und regelhaftes Verfahren der

⁴ Rolf Arnold, *Ich lerne also bin ich*, Heidelberg, 2007.

Qualitätssicherung, das dem spezifischen Charakter des pastoralen Berufs angemessen ist: in geistlicher Freiheit und zugleich in Verantwortung gegenüber den Menschen vor Ort und der Kirche Schwerpunkte zu setzen und (gemeinsam mit den jeweils Verantwortlichen) zu entscheiden, wie das Evangelium hier und heute zu verkündigen ist.

Unterstützt werden Pfarrerinnen und Pfarrer dabei durch eine konsequente Förderung der Fortbildung. Sie vermittelt, vertieft und reflektiert theologische und pastorale Kompetenzen, sie fördert eine reflektierte Wahrnehmung von Veränderungen in Gesellschaft und Kultur, die *Respiratio* als geistliche Besinnung, Stärkung und Vergewisserung im Kreis der Kolleginnen und Kollegen, wie auch mit anderen Mitarbeitenden, aber auch individuelle Fortbildungs- und Regenerationsinteressen.

Bereits in der Ausbildung sollten Verfahren erprobt, reflektiert und eingeübt werden, die für die Nachhaltigkeit der späteren Berufstätigkeit eine wichtige Rolle spielen: kontinuierliche wissenschaftliche Arbeit an Grundfragen der Theologie, Wahrnehmung und Deutung gesellschaftlicher, insbesondere kultureller Entwicklungen, Vorbereitung, Reflexion und Einübung in die Praxis kollegialer Beratung. Gerade in letzterer gewinnt die Qualitätssicherung als wechselseitige kritische Unterstützung Gestalt, die die Freiheit des geistlichen Amtes schätzt und schützt.

3. Theologische Ausbildung als individuelle Bildungsgeschichte

Prof. Nassehi hat in seinen Thesen eingeschärft: „Wer im Medium des Glaubens spricht, setzt sich selbst in eine Position des authentischen Sprechers.“ Dies gilt in besonderer Weise für Pfarrerinnen und Pfarrer und fordert eine theologische (Aus-) Bildung als je individuelle Bildungsgeschichte. Sie hilft dazu, Frömmigkeit zu bilden und die eigene Lebenspraxis theologisch zu verantworten.

3.1 Theologische Bildung als kontinuierlicher Prozess im beruflichen Leben

Die Bedingungen haben sich geändert, unter denen junge Leute heute beginnen Theologie zu studieren. Wie sie sich verändert haben, ist umstritten und wissenschaftlich noch wenig erforscht.⁵

Ich sehe einige Tendenzen: Studierende bringen im Durchschnitt geringere Kenntnisse in alten Sprachen, aber auch in der biblischen und kirchlichen Überlieferung mit. Viele haben jedoch einen kirchlichen Hintergrund und kennen kerngemeindliches Leben, etwa durch Mitarbeit im Kindergottesdienst, weniger jedoch die pastorale Praxis. Die Präsenz des Pfarrers, der Pfarrerin in der Jugendarbeit hat eher abgenommen; stattdessen spielen verbandliche Gruppen wie der CVJM eine wichtigere Rolle in der religiösen Sozialisation; auch der Religionsunterricht hat an Bedeutung gewonnen. Die Volkskirche rekrutiert ihren Nachwuchs zu einem nicht unerheblichen Teil aus jungen Leuten, die ihre Herkunft aus Freikirchen bzw. evangelikalen Gruppen kritisch reflektieren.

Gewandelt haben sich auch andere Faktoren, die die Attraktivität der theologischen Ausbildung prägen: Im Pfarramt bestehen nur geringe Möglichkeiten der Karriereplanung. Der Einstellungsraum ist beschränkt. In den Augen vor allem männlicher Jugendlicher wirken Pfarrerinnen und Pfarrer „in einem randständigen Bereich der Gesellschaft“ (G. Geisthardt), zumal gegenwärtig viele kirchliche „Aufbrüche“ zugleich mit dem Ruf zur Reform ein negatives Selbstbild transportieren: wir verlieren an Bedeutung; alles, was ist, steht unter dem Vorbehalt des „noch“. Wer an Internationalität interessiert ist, schaut eher in andere Fächer; der schöne ökumenische Satz „Join the church and see the world“ hat im Vergleich zu anderen akademischen Ausbildungswegen an Gewicht verloren.

⁵ Vgl. z.B. Thomas Heller, *Zwischen Kirchenbank und Hörsaal. Empirische Befunde zur Religiosität von Studienanfängern der Evangelischen Theologie (Pfarr-/Lehramtsstudiengänge)*, Jena 2009.

Auch die Länge des Studiums und seine Offenheit schrecken Abiturientinnen und Abiturienten zuweilen. Es besteht weiterhin Bedarf, den Zusammenhang der Disziplinen, die Einheit der Theologie und den Bezug zur kirchlichen Praxis, zum Beruf transparenter zu machen. Dazu ist aus meiner Sicht allerdings weniger eine Anbindung an Gemeinden während des Studiums, sondern vor allem eine wissenschaftliche Reflexion von wenigen konzentrierten Praxiserfahrungen notwendig. Die Modularisierung wird wahrscheinlich eine Hilfe zum strukturierteren Studieren bieten; entscheidend für theologische Bildung wird sein, ob sie genügend Freiheit zum Eigenstudium und zur Verfolgung individueller Interessen bietet und eine Schwerpunktbildung ermöglicht.

Wichtig ist eine Begleitung der Studierenden im Blick auf die sehr (!) kleine Zahl derjenigen, denen die Kirche und Theologie aufgrund ihrer Probleme im Umgang mit anderen Menschen nicht zutraut, dass sie angemessen vom Glauben sprechen und Glaubenspraxis gestalten. Eine kontinuierliche Beratung, die eine frühzeitige und regelhafte Rückmeldung ermöglicht, gibt den Betroffenen die Möglichkeit, an ihren Problemen zu arbeiten oder eine andere berufliche Perspektive ins Auge zu fassen. Sie scheint dieser Problematik angemessener zu sein, als punktuelle, vermeintlich objektivere Verfahren, auch wenn diese eine (negative) Entscheidung transparenter zu machen und damit die Verantwortlichen entlasten.

Insgesamt entwickelt sich die klassische zweistufige Ausbildung weiter zu einem kontinuierlichen auf das Berufsleben bezogenen Bildungsprozess, in dem individuellere Lernwege und spezifische Interessen der Pfarrerinnen und Pfarrer wie auch der Kirche ein größeres Gewicht erhalten, Quereinstiege und Umstiege erleichtert werden. Es ist ein hohes Interesse akademisch gebildeter Menschen im Alter zwischen 30 und 50 am Pfarramt festzustellen; sie bringen vielfältige Erfahrungen, Kenntnisse und Fähigkeiten mit und vergrößern so die Kontaktflächen zwischen Kirche und „Welt“.

Aber auch unter den Pfarrerinnen und Pfarrern bringen viele spezifische Kompetenzen mit (Auslandsaufenthalte, berufliche Vorerfahrungen, spezifische Zusatzqualifikationen), die aufgenommen und weiter gefördert werden sollten. Es wird darum gehen, mit ihnen individuelle Fortbildungspläne zu entwickeln und umzusetzen und ihnen regelhaft Möglichkeiten zu eröffnen, für begrenzte Zeit aus dem beruflichen Alltag auszusteigen oder die Arbeitsbelastung zu reduzieren, um theologisch zu arbeiten bzw. sich weiter zu qualifizieren. Möglichkeiten einer weitgehend kostenfreien Weiterqualifizierung erhöhen die Attraktivität eines Berufes, dessen finanzielle Ausstattung sich mittelfristig kaum verbessern wird und der erhebliche Eingriffe in die Lebensweise einschließt, die gerade von jungen, akademisch gebildeten Erwachsenen als Zumutung erlebt werden.

3.2 Theologische Bildung heißt Frömmigkeit bilden

Religiöse Kommunikation ereignet sich nach Nassehi „im Medium des Glaubens und verdankt ihre Plausibilität einer authentischen Haltung (oder wenigstens ihrer Inszenierung).“ Er bestätigt damit einen Trend, der sich seit längerem in der theologischen Aus- und Fortbildung abzeichnet: Fragen der Spiritualität gewinnen an Gewicht. Andachten gehören zum Leben im Predigerseminar, aber auch schon an manchen Fachbereichen. Das Gespräch über die Bibel ist wichtiger Bestandteil in Ausbildungskursen. Pastoralkollegs üben in geistliche Leitung ein und stellen sich Fragen wie: Woher nehme ich die Kraft für meine Arbeit, die Konzentration für Entscheidungen, was ist die Mitte meines pfarramtlichen Dienstes?

Wie verhalten sich solche Versuche, Frömmigkeit zu bilden, d.h. wahrzunehmen, zu gestalten und einzuüben, zu den curricularen und wissenschaftlicher Bewertung zugänglichen Bildungsprozessen? Wie gehört das im Ordinationsvorhalt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck als vornehmste pastorale Aufgabe benannte „zu hören und zu beten“ in den Prozess der theologischen Bildung?

Freiheit und Kreativität sind zentrale Elemente der Frömmigkeitskultur der evangelischen Kirche. Sie kennt kontextualisierte und erfahrungsorientierte Formen der religiösen Kommunikation, auch synthetische und synkretistische Tendenzen, und kann zwischen Gleichgültigkeit und Eindeutigkeit ein weites Spektrum von unterschiedlichen und individuellen Formen zulassen.

Dies gilt auch für Pfarrerinnen und Pfarrer, die eine besondere Verantwortung für die Auskunfts- und Sprachfähigkeit des evangelischen Glaubens tragen. Auch sie erfahren die Grenzen von Plausibilität und müssen die Inkonsistenzen des eigenen Glaubens wahrnehmen, ertragen und gestalten. Sie lernen in ihrer Ausbildung, Rückbezüglichkeit zu pflegen, sich um Plausibilität und Prägnanz, Verständlichkeit und Verständigung zu mühen, unterschiedliche religiöse Ausdrucks- und Lebensformen miteinander ins Gespräch zu bringen, sie auf die Grundlagen des christlichen Glaubens zu beziehen und die Fähigkeit und Praxis der Unterscheidung zu stärken. Es ist eine wesentliche Aufgabe der theologischen Ausbildung auch die Grenzen all dieser Kommunikationsversuche zu erschließen und den endlosen Lernprozess begründet und gestaltet zu unterbrechen.

„Frömmigkeit bilden“ als zentrales Element der pastoralen Bildung erfordert deshalb den kritischen Umgang mit der Bibel (und dem Gesangbuch), die reflektierte Teilhabe an den Sakramenten, die Arbeit an der Dogmatik, das gemeinsame Gespräch in Zustimmung und Widerspruch, offen gegenüber Fremdheit und Zweifel, auch im kritischen Gegenüber zur Kirche.

3.3 Theologische Bildung und Lebensordnung

Theologische Ausbildung bereitet auf ein Amt vor, mit dem sich Erwartungen an die (private) Lebensführung verbinden. Nassehs Rede von der Authentizität und den entsprechenden Erwartungen an religiöse Kommunikation bestärkt sie. Das Pfarramt ist nicht nur ein Beruf, ihm entspricht eine Haltung, die sich aus der doppelten Bindung an die Or-

ganisation Kirche und das Bekenntnis herleitet und die sich in spezifischen Lebensvollzügen niederschlägt.

Auf der anderen Seite ist die Individualisierung und Pluralisierung der Lebensvollzüge auch für Theologiestudierende, Vikarinnen und Vikare selbstverständliche Wirklichkeit. Sie wollen ihr Leben, vor allem ihre persönlichen Beziehungen in Freiheit gestalten. Zuweilen realisieren sie die mit dem Weg ins Pfarrhaus verbundenen Eingriffe in die Gestaltungsfreiheit des Privatlebens erst spät und erleben sie dann als Zumutung.

Gegenwärtig spielt die wissenschaftlich-theologische Auseinandersetzung mit diesen Verhaltensanforderungen in beiden Ausbildungsphasen kaum eine Rolle. Sie werden in ihrer konkreten Gestalt von den Beteiligten eher als organisationsspezifische Verhaltenszumutungen verstanden, die die Identität des Protestantismus u.a. durch eine spezifisch gefasste Lebensform Pfarrhaus sichern sollen; nach ihrer theologischen Begründung wird kaum gefragt, eine in Zustimmung und Kritik verantwortete eigenständige Position dazu nicht erarbeitet.

Soll theologische Ausbildung ihren Niederschlag in der individuellen Bildungsgeschichte finden, wird sie sich auch konfliktbeladenen Themen wie der Frage, welcher Konfession oder Religion der Ehepartner einer Pfarrerin angehören darf, stellen müssen; nur so können Fragen der Lebensführung wie der Frömmigkeit der theologischen Reflexion zugänglich bleiben.

Gegenwärtige Herausforderungen der Theologie – im Kontext von Kirche und Universität

Philipp Stoellger

1. Koreferat zu Armin Nassehi

1.1. ‚Authentizität‘

Die Differenz des ‚Religiösen‘ identifiziert Armin Nassehi in der Eigenart religiöser Äußerungen. Sie würden sich „im Medium des Glaubens“ ereignen und das heiße, dass religiöse Äußerungen ihre Plausibilität aus der authentischen Haltung gewinnen „(oder wenigstens ihrer Inszenierung)“. ‚Gibt es‘ solch eine Differenz von Äußerungsarten? Selbstredend ‚gibt‘ es sie nur, wenn und sofern man sie ‚macht‘. Denn ob eine Äußerung über Weinbau in diesem Sinne religiös ist oder nicht, lässt sich ihr nicht semantisch ablesen, auch nicht strukturell allgemein feststellen, sondern nur pragmatisch im Kontext klären. Daher ist zu fragen: Was erzeugt man, wenn man diese Differenz macht, wie Armin Nassehi? Man macht einen Unterschied, der Folgen hat. Dadurch wird der ‚Gegenstand‘ des soziologischen Blicks produziert und präpariert: Was mit ‚authentischer Haltung‘ kommuniziert wird, gerät unter Religionsverdacht.

Ein Problem ist nur, das gilt auch für viele andere ‚Äußerungsformen‘, die man vermutlich kaum für religionsverdächtig halten würde:²

¹ Hermeneutische Vorbemerkung: Die folgenden Ausführungen sind der Versuch einer Antwort auf den Anspruch der Veranstalter, sich sowohl mit Armin Nassehi auseinanderzusetzen, als auch zu den ‚Herausforderungen für die Konzeptionierung wissenschaftlicher Theologie in der Gegenwart‘ Stellung zu nehmen. Das klingt sc. etwas hybrid – und dementsprechend provisorisch und riskant bleiben denn die knappen Ausführungen dazu nolens volens.

² Unverdächtig sind Kommunikationen, in denen das Selbst und seine Authentizität keine reguläre Rolle spielen: der Anwalt oder

- Talkshows, in denen Opfer oder Täter mit aller Kraft der ihnen zu Gebote stehenden Authentizität ihre Lebensgeschichten zum Besten geben,
- Politiker, die sagen, wofür sie stehen und nicht anders können und wollen,
- Zeugen vor Gericht oder vor der Kamera, die sagen, ‚quod res est‘,
- Moderatoren oder Sportler, die mit ihrer Person einstehen für Werbezwecke, sei es die Rettung des Regenwalds durch möglichst exzessiven Bierkonsum oder Fußballer, die ihren Erfolg (zumindest teils den finanziellen) Nutella verdanken etc.,
- Sportler, die an der Grenze des Menschenmöglichen und -erträglichen in Gesten der Ekstase oder Meditation, Begeisterung oder Verzweiflung ganz in dem aufgehen, was die Kameras zeigen,
- Musiker, die ganz bei ihrer Sache sind und selbst zum klingenden Medium ihrer Musik (oder Gesänge) werden, und darin eine imaginäre Identität verkörpern.

Das geht bis zur Verselbständigung einer inszenierten Authentizität, wenn die mehr oder minder komische Kunstfigur ‚Horst Schlemmer‘ als endlich authentischer, handfester, volksnaher Kanzlerkandidat geliebt werden konnte. An diesen Inszenierungen und Zweideutigkeiten zeigt sich, wie ungeheuer unklar das Auswahlkriterium für religiöse Kommunikation ist: Authentische Haltungen sind inszenierungsanfällig und daher stets verdächtig, schlechter Schein zu sein. Diese Gesten und Techniken der Authentizität sind so verbreitet, dass sie keineswegs hinreichend sind, um ‚religiöse Äußerungen‘ von anderen Äußerungen zu unterscheiden.

Aber es ist dennoch verlockend: weil es Authentizität verspricht, Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit und unbedingten Ernst – und damit Vertrauen und Anerkennung beansprucht. ‚Hier stehe ich und kann nicht anders!‘ Diese lutherische Pathosformel mit der Pathosgeste, auf die ‚sola scriptura‘ zu zeigen und den (Kirchen)Fürsten dieser Welt ins Angesicht zu widerstehen, ist vermutlich die wirksamste Ur-

der Richter; in der Ökonomie; und auch in der Wissenschaft, der *Theologie* gar?

impression lutherischer Identität – spätestens seitdem Luther im 19. Jahrhundert zum Nationalheiligen stilisiert und für alle Zeit in Bronze gegossen wurde. Die Geste taugt zur Wiederholung, etwa wenn ein Theologe sich von den Kirchenfürsten unterdrückt fühlt, sei es in Zürich (Strauß) oder in Göttingen (Lüdemann), oder in der römischen Nachbarschaft.

Sie taugt als ‚apotropäische Geste‘, mit der die bösen Geister der Unterdrückung abgewehrt werden sollen. Oder um der Kritik zuvorzukommen, wird gern ‚ganz authentisch‘ gesprochen – weil dann Person und Sache so verquickt werden, dass man doch an der Sache nichts mehr aussetzen kann, ohne die Person anzugreifen. Und wer wollte das schon. Damit unterschritte die auch in kirchlicher Kommunikation verbreitete Authentizitätsgestik allerdings die protestantische Differenz von Person und Werk (oder Amt). Wer das, was er sagt, mit Authentizitätsgesten vorbringt, um daraus die Plausibilität zu saugen (die ansonsten am Ende fehlen würde), der ist auf dem Holzweg. Denn Authentizität als Kompensation von sprachlichen und gedanklichen Mängeln verdirbt beides; auch die legitime und unverzichtbare Authentizität. ‚Natürlich‘ gehört es zur Kultur der kirchlichen wie (auf andere Weise auch) der theologischen Kommunikation, selber für das einzustehen, was man zu sagen hat. Wer sich hinter Masken verstecken würde (Historisierung, Biblizismen, nur noch Möglichkeiten und ‚es ginge auch anders‘), der würde nie selber etwas sagen und zu verantworten haben, was er sagt. Authentizität ist ein Anzeichen für selbstverantwortete Rede und deren Ernst.

Eben deswegen ist sie unverzichtbar – und zugleich ausgesprochen ambivalent, und per se unzureichend, um ‚religiöse Äußerungen‘ zu identifizieren. Authentizität ist nicht trennscharf: mit ihr kann man Religion und die Simulation von Religion nicht unterscheiden. Denn auch der religiöse Simulant wird ganz und gar authentisch auftreten, etwa als medial und ökonomisch virtuoser Fernsehprediger, ebenso wie ein Politiker, der volksnah und greifbar auftreten will. Scientologen wie Ideologen, Wahnsinnige oder diabolische Täuscher werden stets authentisch auftreten. Entweder glauben sie wirklich daran, oder sie tun gekonnt so als ob. Und der

‚worst case‘ (sie glauben wirklich daran) schützt nicht davor, es keineswegs mit Religion, sondern mit Ideologie zu tun zu haben. Diese doppelte Unterscheidung ist theologisch unerlässlich: ‚Religion von Ideologie‘ und ‚Glaube von Authentizität‘. So zu unterscheiden, ist kein Privileg christlicher Religion, sondern jede Religion wird so unterscheiden, wenn sie sich von denen unterscheiden will, die ihr zum Verwechseln gefährlich nahe stehen.

So unvermeidbar Authentizität ist, man sollte ihr mit Skepsis begegnen, das heißt mit Unterscheidung: Wer tritt da wofür ein und wozu wird das so inszeniert? Umgekehrt heißt das: Authentizität ist keine Lösung für Glaubwürdigkeitsprobleme. Denn diese Geste bleibt zweideutig und für Zweifler ist sie kein Plausibilisierungsmedium.

1.2 Medien

Religion, die christliche zumal, hat und kennt keine nur ihr eigenen, ganz speziellen Medien. Sie partizipiert an allen möglichen, an manchen besser, an anderen weniger gekonnt. Die Medienfrage ist in der Tat eine der entscheidenden Herausforderungen für die Kirchen wie für die Theologien. Theologen haben Text- und Lesekompetenz, wenn es gut geht. Mit dem Schreiben steht es schon weniger gut, wie hier zu sehen. Und wie steht es um die Fähigkeiten und Fertigkeiten der Rede, der Erzählung, der Rituale und nicht zuletzt der Bilder, oder gar der AV-Medien (Film, Internet etc.)? Die Medienkonzentration auf die ‚scriptura‘ hat dazu geführt, dass die Theologie einen hermeneutischen ‚Tennisarm‘ hat: auf einer Seite hoch trainiert, aber ansonsten etwas unterentwickelt.

Was für Lehrer, Pfarrer und Kirchenleitungen Gestaltungsfragen sind, ist für die Theologie zunächst einmal Thema, eine Herausforderung zu verstehen, was das heißt und wie man mit diesen Medien umgehen kann. Die Hermeneutik von Texten ist nur zu vertraut, in Fragen der Bilder sind (protestantische) Theologen meist ikonische Analphabeten. Nassehi deutet am Rande die gutartige Kehrseite der religiösen Lizenz zur Inkonsistenz an: Der religiösen Kom-

munikation sei es „wie keiner anderen möglich, sich indirekt zu äußern, in Bildern und Symbolen zu sprechen, Unbestimmtheit zuzulassen.“ Damit geht es um intelligenten und einfallsreichen Umgang mit Unbestimmtheiten. Das ist mehr als systemtheoretische Beobachtung, es ist ein hilfreicher Hinweis auf ‚wirkliche Möglichkeiten‘ der Theologie.

Die damit formulierte Herausforderung der Theologie ist, über die Thematisierung hinaus zur Gestaltungscompetenz zu führen. Wenn das Christentum nicht nicht mit diesen Medien umgehen kann, wie könnte und sollte dieser Umgang theologisch verantwortlich gestaltet werden? Rhetorik gehörte einst zur Theologie. In Exegese und Homiletik gehört sie mittlerweile wieder dazu. Aber das ist ‚nur‘ die Technik eines Mediums, andere ‚Religionstechnologien‘ (um nicht zu sagen: ‚Theotechnik‘) werden nicht unterrichtet. ‚Creative writing‘ oder gar ‚creative thinking‘ in theology? Kennt Theologie ‚bildgebende Verfahren‘ – etwa der kreativen Vorstellung und produktiven Imagination? Was wäre eine theologische Erfindung (ohne gleich an Patente zu denken)? Der Predigteinfall ist ein vertrauter Topos. Keine ansprechende Predigt, ohne dass einem auch einmal etwas einfällt. Aber wie macht man das: sich etwas einfallen lassen? Und ist das vielleicht auch andernorts als in der Predigtvorbereitung gelegentlich angebracht? In der Theologie gar?

1.3 Inkonsistenz und Unbestimmtheit

Armin Nassehi spricht von „Inkonsistenz und Authentizität als Medium“ religiöser Äußerungen. Denn „religiöse Denksysteme“ seien „von erheblicher Inkonsistenz geprägt“. Darin sieht er einen „Hinweis darauf, dass eine Funktion kirchlicher Organisation – die Einschränkung sagbarer Sätze religiöser Art – geradezu weggefallen“ sei.³

³ Vgl. weiterhin: Religiöse Kommunikation vollziehe sich „im Medium der Authentizität“, auch ohne kirchliche Bindung. „Man kann den religiösen Gehalt eines Satzes (oder weiter: einer etwa rituellen Praktik) zwar intellektuell oder sachlich kritisieren, kaum aber den Akt des Glaubens selbst“.

Die hier wirksame Vorstellung von Religion ist traditionell: die Kirche als Ordnungshüter und die Theologen als Diskurspolizei, wie es beizeiten die Inquisition und bis vor kurzem Kollege Ratzinger als Chef der Glaubenskongregation betrieben haben. Was gesagt wird, braucht ein ‚Imprimatur‘. Das gab es protestantischerseits nie und nimmer, und das ist auch gut so. Denn über religiöse Äußerungen kann und soll nicht mit formalen Autoritäten und deren Macht entschieden werden. Das Problem ist nicht, dass Kirche und Theologie sich nicht als Religionspolizei aufspielen, sondern es ist anders gelagert. Es gibt eine Art theologischer Schubumkehr: die Schrift wird hoch geschätzt, aber die sorgfältige theologische Rede, vielleicht sogar einmal ein Argument und der Diskurs mit Messer und Gabel (namens Disputation) haben schon eher Seltenheitswert. ‚Es gibt‘, wie mir scheint, nach dem ersten Examen eine symptomatische Theologiephobie seitens mancher Pfarrer (Ausnahmen bestätigen die Regel) – bis zum öffentlichen Ausverkauf der Studienliteratur (falls die je angeschafft wurde). Als wäre man froh, mit dem Examen auch endlich die theologischen Ansprüche hinter sich lassen zu können. Das kann zu einer theologischen Anspruchslosigkeit führen, wenn nicht zur theologischen Sprachlosigkeit, einer Aphasie in Sachen Theologie.

Falls ich mich irre, wäre das nur zu erfreulich. Falls nicht: Worin besteht hier die Herausforderung? Nicht in der Inkonsistenz der Pluralität religiöser Äußerungen. Diese Vielstimmigkeit und Brechung der Rede ist biblisch gut begründbar. Und wer wollte Inkonsistenz für das Problem halten, wenn Christen davon ausgehen, dass ein Toter lebt oder das Drei eins sind? Pointierte Inkonsistenzen sind das Salz in der theologischen Suppe – wenn man denn Sinn und Geschmack für gewürzte Theologie hat. Es gibt auch theologische Rationalisten, denen dieser Sinn abgeht.

Ich sehe das Problem anders gelagert als Nassehi. Die theologische Sprachlosigkeit (die dann in Trivialitäten oder Beliebigkeit führen kann) hat ihren Grund in mangelnder Sprachbildung im Studium und darüber hinaus. ‚Theologisch‘ könnte bald eine ausgestorbene Sprache sein – wenn man nicht entsprechende Sprachkurse anbietet, in denen die Teilnehmer ihr aktives Sprachvermögen aus- und weiter-

bilden. Theologen haben gelernt, wie andere zu anderen Zeiten gesprochen haben, und das ist auch wichtig. Aber selber sprechen zu lernen, mit Witz und Verstand, das wird meist dem Zufall überlassen. Mit Sorgfalt und mehr noch, mit Leidenschaft theologisch zu streiten, das ist überaus selten, soweit ich sehe.

Ob das Gründe in kirchlichen Kommunikationsproblemen hat, kann ich nicht beurteilen. Es wird aber begünstigt wenn nicht gefordert in Zeiten der Transformation theologischer Bildung in curriculare Ausbildung, Absolventenproduktion nach Fünf-Jahres-Plänen und Quartalsabrechnung. Schlicht gesagt: Wenn Theologie zur Ausbildung verkommt, verliert sie ihren Anspruch auf Bildung und der Protestantismus damit eine seiner kulturellen Pointen.

2. Herausforderungen für die ‚Konzeptionierung wissenschaftlicher Theologie‘

2.1 Von außen

Die Rahmenbedingungen für die Theologie haben sich in den letzten zehn Jahren gravierend verändert. Maßgebend sind dafür – soweit ich sehe – vor allem zwei Bewegungen oder Kräfte:

1. Die Umstrukturierung der Universitäten nach dem Modell einer Firma.

2. Das ‚perpetuum mobile‘ der Studienreformen: Bologna und die Folgen (oder wie man in Bologna sagt: das Zürcher Modell). An die Selbstbezüglichkeit reflexiver Wissenschaft tritt die ‚recurvatio‘ permanenter Umstrukturierung und Organisationsprobleme.

2.1.1 Die Universität als Firma

‚New Public Management‘ wurde das bei seiner Erfindung in den späten 80ern genannt. Der Rektor wird zum CEO und die Universität wird geleitet von einem Vorstand (z.B.

aus Wirtschaft und Politik). Die Verwaltung wird ‚verschlankt‘, indem ein Gutteil an die Fakultäten, Institute und Lehrstühle ausgelagert wird (die diese Arbeiten machen müssen, ohne dafür professionell kompetent zu sein). Studierende werden zu Kunden, das Lehrpersonal zu Dienstleistern, die Universität bekommt ein ‚profit center‘. Im Grenzwert gilt: Die elementarste Grundversorgung liefert die öffentliche Hand, aber alles darüber hinaus muss über so genannte Drittmittel finanziert werden.

Als Leibniz 1700 die Preußische Akademie der Wissenschaften gründete (nach dem Vorbild der Royal Society), wurde dieses Projekt zwar vom Kurfürsten (Friedrich III.) und späterem König Friedrich I. begrüßt. Den Unterhalt aber (Gebäude, Geräte, Personal etc.) musste man aus eigenen Mitteln bestreiten – die natürlich nicht vorhanden waren. Um überhaupt etwas Geld zusammenzubringen finanzierte man sich über den Verkauf von Kalendern und ging daneben beim Adel betteln. Die gegenwärtigen Bedingungen erinnern (mich jedenfalls) an diese Barocke Gründerzeit der Wissenschaften: Wer mehr beabsichtigt als Dienst nach Vorschrift, muss betteln gehen. Nur dass die Bittbriefe heute Anträge heißen und (noch) nicht an den Geldadel gerichtet werden, sondern an Firmen und Stiftungen. Wenn selbst ein Philosoph heute die ‚schenkenden Tugenden der Wohlhabenden‘ feiert und an deren Geist der ‚Gabe‘ appelliert, wirkt das wie ein Revival des Geists der Macht, wie eine Entsorgung von Sozialstaat und Bildungsauftrag des Staates.

Die Universität als Firma zu strukturieren und an Drittmittelratings und Wirtschaftsnähe zu messen, ist ambivalent und hat prekäre Nebenwirkungen. Wo Steuermittel verbraucht werden, ist gegen unternehmerisches Denken mit Augenmaß wenig einzuwenden. Das Problem entsteht, wenn eine neoliberale Ideologie damit einher geht: als sollte am neoliberalen Wesen die Universität genesen. Dann werden erst einmal massive Kürzungen durchgesetzt, um dann mit großer Gönnergeste einen Teil davon als Exzellenzförderung wieder auszuschütten – und alles in allem viel gespart zu haben. Die Ausgaben für Bildung in Deutschland sind bekanntlich von 1995 bis heute von 5,1 Prozent auf 4,8 Prozent des Bruttosozialproduktes reduziert worden.

Das geht mit der Nebenwirkung einher, dass es sich an der Universität vor allem ums Geld dreht: Was sich rechnet, ist von Belang. Bedeutung wird finanziell definiert. Je mehr Drittmittel, umso mehr Reputation und Zusatzmittel von der Universität. Das manifestiert sich in der LOM (Leistungsorientierten Mittelverteilung): Die Gelder der Universität werden verteilt nach dem Schlüssel solcher Leistung, die – und das ist das Problem – an erster Stelle durch Drittmittel, an zweiter durch Absolventenzahlen und nur am Rande noch durch Publikationen definiert wird. Das heißt: Geld einbringen ist das Hauptgeschäft, daneben die curriculare Dienstleistung für die Studierenden, und am Rande auch mal etwas schreiben, und wenn es sein muss, auch noch nachdenken und ein wenig forschen. War es wirklich das, was man wollte als man die Universität zur Firma erklärte? Wenn es das gewesen wäre, würde im Grenzwert die Universität zur möglichst selbsttragenden Institution und das Studium zur studentischen Risikoinvestition.

2.1.2 Bologna

Das trifft sich gut – fast zu gut – mit der zweiten Herausforderung namens Bologna. Aus einer ausgesprochen sinnvollen Idee ist bekanntlich ein Gruselkabinett geworden: Man wollte einen Bildungseuro, mit dem man frei und weltoffen überall studieren kann. Aber man hat jeder Fakultät Münzprägerecht erteilt. Die Folge ist, dass das Vertrauen in die Währung fehlt, dass Inflationsprobleme auftreten und die Wechselkurse schwanken (Konvertibilitätsprobleme). Da es (noch) keine funktionierende Währungsaufsicht für diesen Bildungseuro gibt, wird unendlich kompliziert, was beizeiten kein Problem war. Ein Theologiestudent aus Neuchatel konnte ohne Probleme in Straßburg studieren – das ist mittlerweile ein echtes Problem geworden.

Die Herausforderung für die Theologie daran ist letztlich: Wie kann man unter Bologna-Bedingungen noch möglichst sinnvoll studieren und unterrichten? Gefordert ist Ausbildung als Dienstleistung in der ewigen Wiederkehr eines schulischen Curriculum und möglichst schnelle und zahlreiche Absolventenproduktion als ‚output‘. Die Quote macht’s

– in den Augen der Controller. Aber selbst die Studierenden demonstrieren mittlerweile gegen dieses Modell und seine Folgen. Dem ins Angesicht zu widerstehen ist ein großes Verdienst der Kirchen in Deutschland, das die Chance auf theologische Bildung offen hält. Denn wenn das Theologiestudium auf quotenorientierte Ausbildung reduziert würde, wäre von theologischer Bildung wenig übrig. Was man einst theologische Existenz nannte, vielleicht sogar ein Blick in die Nachbarfakultäten, rechnet sich nicht, es kostet Zeit und Gebühren und unterbleibt daher. Letztlich ist das eine Umstellung vom Studium auf die Universität als ‚erweiterte Oberschule‘. Das ist sicher rechnerisch sinnvoll; kulturell und wissenschaftsgeschichtlich aber ein ungeheures Verlustunternehmen.

Eine Antwort auf diese Herausforderung wäre: selektiv und kritisch mit der Ökonomisierung und ‚Ver-Marktung‘ der Uni umgehen. Denn wenn es läuft wie geplant, wird die Theologie als Hüterin einer ausgestorbenen Sprache namens ‚Theologisch‘ auf der Strecke bleiben. Unter Bologna-Bedingungen gilt es, soviel Bildung und Selbstbestimmung wie möglich zu retten (für Studierende und Lehrende). Was heißt das für die Studierenden? Schneller, höher und weiter studieren? Das ist eine offene Frage an die Kirchenleitungen: Sollen die Studierenden möglichst berufsorientiert ausgebildet werden, zielorientiert und auf die konkreten Bedürfnisse bezogen? Ein entschiedenes ‚Ja, was denn sonst‘ liegt nahe. Aber ist es das, was vom Theologiestudium erwartet wird?

Ich würde hier zögern – um die Passung der Bildung zu Beruf und Bedürfnissen zu verzögern. Denn das Theologiestudium sollte den Horizont weiten, neue, bisher nicht gesehene Möglichkeiten entdecken lassen und dazu führen, dass man selber Bekanntes anders sehen lernt. Das hat etwas mit Distanz zu tun, nicht mit polemischer Kirchenferne, sondern mit Spielräumen der Wahrnehmung. Wenn nur der konkrete Bedarf vor Augen steht, wird die Theologie am Ende zum Bedürfnisbefriedigungsunternehmen. Jeder Beruf kennt die Differenz von Anwendungs- und Berufswissen, von Kompetenzen für die alltäglichen Anforderungen und Kompetenzen zur Reflexion dessen, möglichst auch, um

Nichtgesehenes zu sehen. Diesen Möglichkeitssinn zu bilden, den Sinn für das Übersehene, das ist eine Aufgabe des Studiums – die in der Orientierung an der möglichst passenden Berufsausbildung schnell übersehen würde.

2.1.3 Die Zahl der Fakultäten

Zu den Herausforderungen für die Theologie ‚von außen‘ zählt drittens die Frage nach der Zahl der Fakultäten. Es gibt im Zuge der Kürzungen des Bildungswesens und der Finanzkrisen (auch der der Kirchen) ja mancherseits die These, statt an vielen Orten kleine Fakultäten zu erhalten, sich doch lieber auf wenige große zu konzentrieren. Das ist Wasser auf die Mühlen der Ministerien, die sparen wollen, das heißt: in den Geistes- und Kulturwissenschaften sparen, um das Gesparte auf die ökonomisch interessanten Fakultäten umzuverteilen.

Wenn an diesem Punkt theologische und kirchliche Stimmen in die politische Rhetorik einstimmen, wäre das m.E. fatal. Denn ob Theologie studiert wird, hängt in erheblichem Maße daran, ob ‚in der Nähe‘ die Möglichkeit dazu besteht. Wenn in Rostock mit gut 800 Theologie-Studierenden (knapp die Hälfte auf Pfarramt) der Großteil aus dem Umland und den neuen Ländern kommen, zeigt das etwas. Deutlicher noch wird das z.B. in Lüneburg: Die sehr zurückhaltend ausgestattete Präsenz der protestantischen Theologie dort stand und steht auf der Kippe. Die Folge der ‚Entsorgung‘ wäre klar: Dort könnte dann niemand mehr Theologie auf Lehramt studieren. Aber – soweit ich weiß, gibt es in Niedersachsen einen bedenklichen Mangel an Religionslehrern. Die Moral von der Geschichte‘ ist schlicht: kürzt die Fakultäten nicht, auch nicht die Lehrerausbildungsstätten. Denn was einmal verschwunden ist, wird nie wieder zurückgewonnen werden. Die Pluralität der Standorte ist die kulturelle Möglichkeitsbedingung für den theologischen Nachwuchs in Pfarramt und Schule. Und diese Pluralität ist am Rande auch ein Mittel gegen anfällige Monokultur, nicht nur gegen theo-logische.

2.1.4 Theologie und Öffentlichkeit (oder: „Öffentlichkeit ohne Theologie bitte“)

Die abgründigste Herausforderung für die Theologie wäre die Frage: Wozu überhaupt noch Theologie in finanziell so dürftiger Zeit? Ob diese Herausforderung real ist oder nur imaginär, kann ich nicht entscheiden. Aber es könnte sein, dass es dereinst einmal einen wachsenden Konsens von unterschiedlichen Seiten gäbe, die universitäre Theologie zu entsorgen, statt weiter mit ihr Sorgen zu haben. Im europäischen Kontext dominiert – was immer man davon hält – ein laizistischer Ton. Religion habe in der Öffentlichkeit nichts zu suchen, schon gar nicht der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (gar als Pflichtfach). Daher wird auch Deutschland im Rahmen der Europäischen Union früher oder später Probleme bekommen mit der so genannten staatlichen Privilegierung des Christentums. Dieser Laizismus ist auch in der deutschen Öffentlichkeit, zumal in Ostdeutschland, präsent. Und was öffentliche Meinung ist, wird von Politikern gern aufgegriffen und vertreten. Seitens der Politik, auch der Bildungspolitik, gibt es durchaus Begehrlichkeiten, die Theologie loszuwerden. Diese Anti-Theologik ist auch in manchen Universitäten merklich: Wozu konfessionell gebundene Fakultäten, die (angeblich) ohnehin nicht Wissenschaft im strengen Sinn treiben und nur Ideologielieferanten für überprivilegierte Minderheiten seien?

Was wäre, wenn in den Kirchen eine verwandte Theologiekritik und -ablehnung heimisch würde? Es könnte sogar Synodale geben, die die universitäre Theologie für unnützlich und für wenig ‚zielführend‘ halten. Wenn schon Theologie, dann doch lieber unter kirchlicher Obhut, Fürsorge und Kontrolle. Seitens der Öffentlichkeit, teils auch der kirchlichen, seitens der Politik und auch der Universitäten fehlte dann nur noch die Zustimmung der Theologie selber, um sie zu entsorgen. Das ist nicht undenkbar: das Begehren, die theologischen Fakultäten doch endlich in ‚religious studies‘ zu überführen oder in das, was Wissenschaft genannt werden könne: Religionswissenschaft, Religionsgeschichte und Religionssoziologie mit historischen und empirischen Mitteln. Was wäre, wenn sich solch ein wachsender Konsens aus verschiedenen Richtungen ergäbe?

Bevor nun der Arzt gerufen wird, um mich wegen akuter Verschwörungstheorie einweisen zu lassen: Diese Herausforderung ist imaginär, aber nicht undenkbar. Die Frage ist auf kurz oder lang, soll es konfessionell identifizierbare Theologie an der Universität geben und wenn ja, warum (oder warum nicht)? Dass ich als Theologe dafür spreche, ist banal. Es soll sie geben, weil Kirchen und Öffentlichkeit eine öffentlich vertretbare Theologie brauchen, um nicht abzurutschen in Gruppenideologien oder demgegenüber in die Illusion religiöser und kultureller Neutralität (die faktisch Indifferenz oder Verdrängung werden könnte). Die Frage richtet sich auch an die Kirchenleitungen: Wollen Sie universitäre Theologie? Und falls ja: Warum und wozu und wo und wie lange noch? – Mit dieser Frage überschreite ich allerdings das vorgegebene Thema: Gefragt wurde ich nach den Herausforderungen ‚für die‘ Theologie, also an sie. Inwiefern die Theologie selber Herausforderungen darstellt, an Kirche und Öffentlichkeit, wäre eigens zu bedenken. Aber das war es nicht, was ich gefragt wurde. Daher unterlasse ich es hier auf die Herausforderung an die Kirchen weiter einzugehen: Fortbildung theologischer Kompetenzen, Erlernen der Sprache der Theologie, einer Kultur der Differenz und der Wahrnehmung wie der Rede oder der Bildkultur des Protestantismus.

2.2 Herausforderungen von innen

Die bisherigen Herausforderungen kamen vor allem ‚von außen‘ auf die Theologie zu. Es sind Schwierigkeiten mit den Rahmenbedingungen. Andere Herausforderungen kommen ‚von innen‘: aus dem Verhältnis von Theologie und Kirche und aus dem Verhältnis von Theologie und Universität.

2.2.1 Theologie und Universität

Im Verhältnis von Theologie und Universität geht es um die kulturelle Grammatik der Theologie. Dominant ist an der Universität zur Zeit die Umstellung von intrinsischer Motivation zu extrinsischen Pflichten, von einer Hermeneutik

des Vertrauens auf eine des Verdachts, mit den Konsequenzen von Dienst und Studium nach Vorschrift. Es herrschen dabei Unbestimmtheitsintoleranz und Regulierungslust. Den notwendigen theologischen Ungehorsam demgegenüber und die Erhaltung einer anderen Kultur wurde oben bereits angedeutet.

2.2.2 Theologie und Kirche

Im Verhältnis von Theologien und Kirchen geht es noch um anderes: Der lange Schatten gelegentlich zu ‚Kirchlicher Dogmatik‘ hat im letzten Drittel des 20. Jahrhundert den Widerstand und die Selbstbehauptung wissenschaftlicher Theologie in ihrer akademischen Freiheit geweckt – teils mit Tendenzen zur Entkirchlichung der Theologie. Wenn schon Theologie, dann kirchenfern und kirchenkritisch, gegen ihre ‚ideologische Funktionalisierung‘ und gegen ihre Engführung als ‚kirchlich‘. Dem korrespondiert eine gelegentlich Enttheologisierung der kirchlichen Fort- und Weiterbildung (wenn ich mich nicht irre, was nur wünschenswert wäre).

Manche Theologie hat sich von der Kirche als Bezugshorizont verabschiedet, manche Kirchen von der Theologie als kritischem und konstruktivem Gegenüber. Einem Soziologen erschiene das vielleicht als moderne Ausdifferenzierung. Aber mir erscheint das als Verlust an Spannung, an Anerkennung und gegenseitigem Anspruch: Theologie ohne Kirche würde es nicht mehr lang geben; Kirche ohne Theologie hingegen würde überleben, aber hätte ihren protestantischen Anspruch verspielt.

Sofern das noch alles konsensfähig wäre, hätte man es noch nicht mit einer Herausforderung zu tun. Um es weiterzutreiben: Wenn Theologie an der Universität gelehrt wird, dann ist sie nicht durch ihre Kirchlichkeit (allein) bestimmt. Theologie ist nicht trotz, sondern wegen ihrer Funktionen für die Kirche nicht ein Bedürfnisbefriedigungsunternehmen. Im Verhältnis zum Staat ist das leicht nachvollziehbar: Der Staat mag vielleicht Voraussetzungen haben, die er nicht selber garantieren kann (wie Böckenförde meinte). Aber ist deshalb die Religion in Dienst zu nehmen als

staatstragende Institution? Und wäre sie dann nur solange von Interesse, als sie diesen Dienst befriedigend ausübt? Die kritische Potenz des Protestantismus wäre damit aufgeben – auch das ist eine Selbstaufgabe. Der Theologie ergeht es ähnlich: Sie hat natürlich Dienstleistungen zu erbringen, der Kirche, der Universität, dem Staat, den Studierenden gegenüber. Aber wenn das alles wäre, hätte der Protestantismus seine theologischen Ansprüche aufgegeben. Daher sollte die Antwort der Theologie auf die ihr begegnenden Bedürfnisse sein, die nicht nur zu befriedigen, sondern das theologische Begehren zu wecken und wach zu halten.

Resümee der Kirchenleitung

Jochen Bohl

Nach meiner Auffassung hat unsere Begegnung einen sehr guten, geradezu inspirierenden Verlauf genommen; und zu dieser Bewertung komme ich nicht nur wegen der interessanten Vorträge und der lebhaften Gespräche. Ich war angenehm überrascht, dass es einen nicht formulierten, aber doch jederzeit präsenten Konsens im Hintergrund des Tagungsgeschehens gab. Dort ging es nach meiner Wahrnehmung stets um die Frage, wie wir die Position des christlichen Glaubens in der Gesellschaft und die Ausstrahlungskraft unserer Kirche verbessern können. Das Missionsthema war das Thema hinter den „Herausforderungen für Theologie und Kirche“. Das war erfreulich zu sehen, denn nach meinen Erfahrungen im kirchenleitenden Amt handelt es sich dabei tatsächlich um die wichtigste Aufgabe für unsere Kirche in der Gegenwart – wie können wir wieder mehr werden?

Im lutherischen Verständnis baut sich die Kirche aus den Gemeinden heraus auf, und darum haben die Kirchenleitungen in den Kirchen der Reformation traditionell eine eher schwache Position. „Sine vi, sed verbo“ spielt im Alltag kirchenleitenden Handelns eine beträchtliche Rolle; geistliches Leitungshandeln stellt sich als ein komplexes Geschehen dar, an dem sehr viele Einflußkräfte auf den unterschiedlichen Ebenen beteiligt sind. Ich möchte meinen, dass dieses Faktum allen kirchenleitenden Personen deutlich vor Augen steht – übrigens auch die Tatsache, dass in der Breite des kirchlichen Lebens erheblich mehr und anderes passiert als das kirchenleitende Amt je wissen kann.

Ich verstehe demzufolge Kirchenleitung zunächst als die Ermöglichungsebene kirchlichen Handelns; sie ist dafür zuständig, dass die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gute Voraussetzungen für ihren Dienst vorfinden. Sie soll dem Dienst und dem Auftrag förderliche Rahmenbedingungen

schaffen. Dabei gilt, dass Strukturen aus sich heraus nicht missionieren, sie müssen aber den Gegebenheiten entsprechen und dementsprechend an Veränderungen angepasst werden. Das ist nicht immer leicht, und wird in der Gegenwart eher schwieriger, weil es einen gewissen Strukturkonservatismus gibt, nachdem die Kirchengemeinden in den zurückliegenden zwanzig Jahren erleben mussten, dass finanzielle Zwänge ihre Möglichkeiten stark beschnitten haben. Gar nicht so selten ist zu hören: „wir kämen schon zurecht, wenn man uns für ein paar Jahre einmal in Ruhe unsere Arbeit machen lassen würde...“ Kündigt die Kirchenleitung eine „Strukturreform“ an, so wird sie den Verdacht auslösen, dass die Dinge in Bezug auf Personaleinsatz oder Finanzmittel an der Basis schlechter werden sollen, als sie es sind.

Diese Umstände können aber das Prinzip der lutherischen Ekklesiologie nicht in Frage stellen. Es hat ja unverändert große Stärken, weil es die Christenmenschen in den Gemeinden in die Leitungsverantwortung einbezieht und so erst breites Engagement und personale Verantwortlichkeit ermöglicht, wie auch Beständigkeit und Dauer.

Das in der Gegenwart gelegentlich als besonders attraktiv erscheinende Unternehmensparadigma kommt demgegenüber als Modell des Leitungshandelns in der Kirche nicht in Frage, denn es ist immer hierarchisch; und das gilt auch dann, wenn es in flacher Ausprägung begegnet. Abzulehnen ist allerdings aus lutherischer Sicht auch das kongregationalistische Verständnis, das im Zeitalter der Individualisierung eine stete Versuchung darstellt und ja auch in den Ausführungen von Armin Nassehi anklang:

Eine besondere Herausforderung sehe ich darin, dass wir es in Teilen des kirchlichen Lebens mit einem depressiven Erscheinungsbild zu tun haben. Über manchen Lebensäußerungen liegt so etwas wie ein „Schleier der Vergeblichkeit“ – was wir auch tun, es ist doch vergebens... Bedeutsame Entwicklungen, insbesondere der jahrzehntelange, permanente Verlust an Mitgliedern, scheinen die Zukunft der Kirche als (Groß)Organisation in Frage zu stellen. Darüber gibt es Gründe an die Akedia (Trägheit) als eine der Versuchungen

zu denken, die das Gottesvolk auf seiner Wanderung begleiten. Diese Befindlichkeit ist übrigens auch ein wichtiger Grund für den Reformprozess der EKD und hat in den Beratungen zu dem Impulspapier „Kirche der Freiheit“ eine große Rolle gespielt.

Aktuelle Veränderungsprozesse werden als besonders bedrückend erlebt in den strukturschwachen ländlichen Räumen, die sich entleeren. Dabei handelt es sich übrigens beileibe nicht um ein ausschließlich die ostdeutschen Landeskirchen betreffendes Problem. Kirchenleitendes Handeln muss natürlich um diese Phänomene und Befindlichkeiten wissen, darf sich aber nicht darin verlieren.

Ich erlaube mir an dieser Stelle die Anmerkung, dass der in der evangelischen Theologie neuerdings häufig gebrauchte Begriff „Anschlußfähigkeit“ mir ein Ausdruck der Sorge zu sein scheint, der einiges aussagt über die Selbsteinschätzung der Theologie (und vielleicht auch der Geisteswissenschaften) im Kontext der *universitas litterarum*. Befürchtet sie, den Anschluss an andernorts stattfindende Entwicklungen verloren zu haben? Von Selbstbewusstsein kündigt der Begriff wohl nicht.

Die gegenwärtige Situation stellt an die Pfarrerschaft hohe Anforderungen. Das betrifft sowohl die komplexe Aufgabe der Gemeindeleitung, als auch die Gestaltung des beruflichen und privaten Lebens in geistlicher wie intellektueller Hinsicht. Denn es ist die Fähigkeit zu konzeptioneller Arbeit gefordert, und ebenso die Bereitschaft, das eigene Arbeitsfeld angesichts sich rasch verändernder Bedingungen immer wieder neu zu strukturieren. Gerade angesichts der Tatsache, dass es weniger Selbstverständlichkeiten denn je gibt, wird die Abfolge von Versuch und Irrtum zu einem bedeutsamen Prinzip der Gemeindegarbeit; darum kann es ohne ein hohes Maß an Frustrationstoleranz kaum gehen.

Dabei sind die Gegebenheiten in einer pluralistischen, sich fortwährend ausdifferenzierenden Gesellschaft sehr unterschiedlich: regional, räumlich, kulturell. Das gilt beileibe nicht nur mit Blick auf die EKD, sondern durchaus auch innerhalb der Landeskirchen. Am Beispiel der sächsischen

Landeskirche ist offenkundig, dass die Gegebenheiten in Dresden und Leipzig einerseits und im Erzgebirge und in der Lausitz oder im Vogtland andererseits sich drastisch unterscheiden.

Diese Umstände erfordern einen ganz bestimmten Pfarrertyp. Pfarrerinnen und Pfarrer müssen sich auf sehr unterschiedliche Anforderungen einstellen können. Sie sollen gedanklich beweglich sein und doch die eigene Tradition kennen und pflegen. Eine fundierte theologische Bildung ist also zentral bedeutsam; und ich hoffe sehr, dass die Studierenden nach Abschluss des Studiums nicht einen verengten Blickwinkel kultiviert haben, sondern über die geistlichen und geistigen Fähigkeiten verfügen haben, die es ihnen ermöglichen, mit den anstehenden Herausforderungen konstruktiv umzugehen. Das Studium ist in diesem Sinn als eine Zeit der Freiheit zu verstehen, keinesfalls als enggeführtes Training for the Job.

Die Erwartungen der Kirchenleitungen richten sich auf den Erwerb „guter Theologie“ – das meint: wir hoffen, dass der Nachwuchs Freude an der theologischen Arbeit entwickelt hat, weil wir darin eine Grundvoraussetzung für eine Theologische Existenz erkennen. Gebraucht wird die Kenntnis des eigenen Herkommens, des Bekenntnisses und seiner Geschichte; notwendig ist die Fähigkeit, darauf aufbauend, der geistigen Situation der Zeit folgen zu können. Das Interesse an den anderen Wissenschaften und den kulturellen Lebensäußerungen der Gegenwart gehört zu dem Anforderungsprofil, und eine Geisteshaltung, die lebenslanges Lernen ermöglicht. Das Studium der Theologie sollte den Pfarrerinnen und Pfarrern ein „Raster“ zur Verfügung stellen, einen Ordnungsrahmen zur Einordnung der verwirrenden Phänomene des Lebens; denn so erst wird gestalten-des Handeln ermöglicht und die Fähigkeit, Orientierungswissen an die Glieder der Gemeinden weiterzugeben. Von besonderer Bedeutung ist dabei angesichts der Vielstimmigkeit der Zeit und der missionarischen Situation der Kirche sicherlich die hermeneutische Kompetenz der Pfarrerschaft.

Das sind zweifellos anspruchsvolle Erwartungen; und so ist für die Fakultäten sicherlich die Studienberatung eine Aufgabe, die in der Zukunft eher noch bedeutsamer werden dürfte. Gerne füge ich an, dass ich vor dem Hintergrund der geschilderten Erwartungen mit der Qualität des Nachwuchses durchaus einverstanden bin und benutze die Gelegenheit, den Vertreterinnen und Vertretern der wissenschaftlichen Theologie für den Dienst zu danken, den Sie unserer Kirche tun. Nach wie vor bekommen wir sehr gut geeignete Bewerber für den Vorbereitungsdienst, und junge Pfarrerinnen und Pfarrer, deren Dienstantritt ich mit viel Hoffnung begleite. Demzufolge habe ich keine Zweifel an dem fortwährenden Erfordernis einer vollakademischen Ausbildung für das Geistliche Amt.

Wenn auch die Möglichkeiten der Institution Kirche zur Gestaltung des kirchlichen Lebens eingeschränkt sind und sie auf die individuellen Beiträge der Einzelnen zu ihm angewiesen bleibt, so entscheidet sie doch über die Zugehörigkeit. Glied der Kirche wird ein Mensch durch die Taufe; und bei dieser Regelung wird es auch bleiben. Demzufolge richtet sich das kirchliche Interesse auf Täuflinge.

Seit einiger Zeit wissen wir aus entsprechenden Untersuchungen, dass am Anfang einer Hinwendung zur Kirche und ihrem Glauben der Wunsch steht, dazuzugehören; dann erst kommt der Glaube. Einen interessanten Beleg für diese These habe ich in der Dresdner Frauenkirche entdeckt; dort ist es ja so, dass ungewöhnlich viele Nichtchristen bzw. Kirchenferne die Gottesdienste besuchen. Seitdem in den Gottesdienstprogrammen der Wortlaut des Vaterunser-Gebets abgedruckt wird, spricht die große Gemeinde es in beeindruckender Weise mit – also auch diejenigen, die es nicht bzw. nicht auswendig kennen; sie möchten dazu gehören.

Was immer von dem Schlagwort von der Rückkehr der Religion zu halten ist – in der Gegenwart finden wir Desinteresse und Sinnvergessenheit, aber eben auch sehr viele Neugierige und Menschen auf der Suche. Vermutlich sind es erheblich mehr Suchende, als wir überhaupt in den Blick nehmen oder anleiten könnten. Darum verlangt nicht nur das kirchliche Eigeninteresse, sondern auch die geistige Situation

der Zeit nach Öffnung der Kirche und ihrer Bewegung auf die Menschen zu.

Öffnen kann sie sich aber nur in dem Masse, in dem eine gefestigte Identität das Profil bestimmt und Klarheit in der Formulierung des unverwechselbar „Eigenen“ besteht. Diese gedankliche Leistung ist – in je unterschiedlicher Weise – doch die gemeinsame Aufgabe von wissenschaftlicher Theologie und Kirchenleitung.

Trotz aller Vieldeutigkeit sollten wir das Stichwort von der Rückkehr der Religion mindestens an einer Stelle positiv aufnehmen. Denn der vulgäraufklärerische Generalverdacht, der Gottesgedanke stehe einer freien, autonomen Lebensführung entgegen, hat sich zweifellos erschöpft; und demzufolge könnte, was die geistige Situation der Zeit betrifft, das Schlimmste hinter uns liegen. Dafür gibt es, zumindest was die ostdeutsche Situation betrifft, doch eine Vielzahl von Indizien. Ich nenne das medial vermittelte, öffentliche „Grundrauschen“, das von der Bedeutung und der Attraktivität des Glaubens kündigt. Vor allem aber ist da die erfreulich hohe Anzahl an Erwachsenentaufen, der Aufbau des Religionsunterrichts, die evangelische Schulgründungsbewegung, die sprunghaft steigende Zahl kirchlicher Kindergärten, die vielen „Heiden“ in unseren Kirchenchören. Nicht zuletzt der weitere Auf- und Ausbau dieser Arbeitsfelder verlangt bestmöglich ausgebildete Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, insbesondere im Schlüsselberuf der Kirche, dem Pfarramt.

Denn durch Medienarbeit kommt niemand zum Glauben und zur Taufe. Dabei handelt es sich immer um ein personales Geschehen, und darin spielen die Pfarrerrinnen und Pfarrer eine zentrale Rolle – nicht zuletzt, indem sie die Sprachfähigkeit der „Laien“ schulen. Mehr denn je ist die Kirche darauf angewiesen, dass sie als Zeugen Christi im Alltag der Welt von dem zu reden wissen, was sie in der Taufe empfangen haben.

Resümee der Fakultäten

Jens Schröter

Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um Streiflichter, die für das auf der XV. Konsultation Kirchenleitung und wissenschaftliche Theologie Vorgetragene und Diskutierte im Blick auf das weitere Gespräch von Kirchenleitungen und Theologischen Fakultäten von besonderer Relevanz sein könnten. Die Bemerkungen sind in drei Punkte untergliedert, denen ein kurzes Fazit folgt. Dabei wird dem Verlauf der Konsultation chronologisch gefolgt, wobei dort, wo es sich nahe legte, sachliche Zusammenhänge vertieft wurden. Vornehmlich der dritte Punkt steuert sodann auf eine Reflexion des bei der Konsultation Besprochenen aus der Sicht universitärer Theologie zu. Dabei ist unvermeidlich, dass die Beurteilung der gegenwärtigen Situation subjektiv geprägt ist. Ich habe mich jedoch bemüht, über die Erfahrungen als Hochschullehrer hinaus meine bei der Arbeit in den Vorständen des Fakultätentages sowie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie gewonnenen Einsichten einfließen zu lassen.

1. Bedingungen und Formen religiöser Kommunikation

Das Thema der Konsultation spricht von einem Bedeutungswandel christlicher Religion und bezeichnet diesen als Herausforderung für Theologie und Kirche. In welcher Weise wurde ein solcher von den Organisatoren konstatiertes Bedeutungswandel im Verlauf der Konsultation thematisiert?

Am Beginn stellte Dekan Breitenbach das Tagungsthema in den Horizont einer Begegnung Martin Luthers mit Lorenz von Bibra im Jahr 1518. Der Wittenberger Theologieprofessor und der Würzburger Bischof waren sich darin einig, dass die Kirche des beginnenden 16. Jahrhunderts Reformbedarf hatte. Lorenz starb noch im selben Jahr, nicht lange

nach dieser Begegnung. Wie er sich, hätte er die weiteren Entwicklungen erlebt, zu den bereits im Gang befindlichen reformatorischen Aufbrüchen gestellt hätte, kann deshalb nur gemutmaßt werden. Gleichwohl stellte die Erinnerung an diese Begegnung einen geeigneten Ausgangspunkt für gemeinsame Bemühungen von Universitätstheologen und leitenden Geistlichen bereit, um über heute im Gang befindliche Veränderungen nachzudenken, die akademische Theologie und Kirchen gleichermaßen betreffen.

Der Eröffnungsvortrag von Armin Nassehi nahm sodann bewusst eine Außenperspektive auf die Religion, ihre Funktion in der Gesellschaft sowie die Mechanismen ihrer Organisation ein. Dies bedeutete, wie er gleich zu Anfang seines Vortrags deutlich machte, dass er als Soziologe seinen Analysen keinen substantiellen, sondern einen funktionalen Religionsbegriff zugrunde legen werde. Darin liegen zugleich die produktiven Anstöße wie auch die Grenzen einer solchen Sicht für die konkrete Gestaltung christlichen Glaubenslebens und deren Reflexion aus theologischer wie kirchlicher Perspektive.

In den in sieben Schritten vorgetragenen Ausführungen entwickelte Nassehi sodann einen spezifischen Begriff religiöser Kommunikation, von dem ich nur einige, für die weitere Diskussion einschlägige Aspekte noch einmal nenne. Die Plausibilität religiöser Kommunikation werde über die Inanspruchnahme von Authentizität seitens des Sprechers hergestellt, deshalb seien Glaubensaussagen in anderer Weise kritisierbar als konstative Sätze, weil der Akt des Glaubens sich einer unmittelbaren Kritisierbarkeit entziehe. Kennzeichnend für den religiösen Sprechakt sei zudem seine Unbestimmtheit, die sich in der Verwendung von Bildern und Symbolen niederschlage. Diese Unbestimmtheit sei produktiv als *Beginn* von religiöser Kommunikation, nicht als ihr Ende zu betrachten. Das Spezifikum religiöser Kommunikation bestehe sodann darin, Entscheidungen zu treffen, wo man eigentlich keine Entscheidung treffen könne, der Inkonsistenz und Unbestimmtheit des Lebens einen Raum zu geben, nicht jedoch, ethische Orientierung oder bessere rationale Gründe für Entscheidungen zu liefern.

Die derart von anderen Kommunikationsformen unterschiedene Form *religiöser* Kommunikation sei von religiösen Organisationen – also den Kirchen – nur bedingt steuerbar. Derartige Organisationen, so Nassehi, hätten die Funktion, „wilde“ religiöse Kommunikation einzuschränken. Dies geschehe etwa durch die Schaffung von Traditionen, die eine Selbstdomestizierung religiöser Kommunikation bewirkten. Angesichts der Tatsache, dass etablierte Formen religiöser Kommunikation heute nicht mehr vorhanden seien, sei es eine vordringliche Aufgabe für die Kirchen, religiöse Kommunikation wieder zu ermöglichen. Dabei könne durchaus auf existierende Formen religiöser Kommunikation zurückgegriffen werden, da sich in diesen häufig – wenn auch unbewusst oder in Abgrenzung oder Verfremdung – traditionelle Formen widerspiegelten. Kirche und Theologie seien dabei nicht verschiedene Akteure, sondern nähmen diese Aufgabe aus unterschiedlichen Perspektiven wahr.

In der weiteren Diskussion spielten die Begriffe der Inkonsistenz und Unbestimmtheit religiöser Kommunikation eine Rolle, die mit denen des Fragmentarischen von Lebensläufen sowie Abläufen, denen Kommunikation in der modernen Mediengesellschaft unterliegt – Nassehi verwendete hierfür den Begriff „Fernsehformate“ – angereichert wurden. Als zutreffende Beschreibung Nassehis wurde zudem das Fehlen einer religiösen Alltagskultur aufgenommen, die ein deutlich ausgeprägtes Gegenüber von theologischen Experten und Laien, die von diesen belehrt werden, abfedern könnte.

Es stellte sich die Frage, was die Ausführungen von Nassehi für die Wahrnehmung kirchlicher Lehrverantwortung sowie für die inhaltliche Ausgestaltung religiöser Kommunikation aus christlicher Perspektive implizieren könnten. Diese Fragen zu beantworten, war nicht die Absicht von Nassehis Vortrag, sie stellen sich jedoch als Aufgabe für kirchliche Leitung, an der die Theologischen Fakultäten als Ausbildungsstätten des geistlichen Nachwuchses teilhaben. Weniger überzeugen konnte der Begriff der Authentizität als einer für religiöse Kommunikation notwendigen Bedingung. Der Begriff erscheint, wie vor allem Philipp Stoellger hervorhob, reichlich ambivalent und leistet zudem einer Verquickung

von Person und Rede Vorschub, die man theologisch durchaus hinterfragen kann.

Nicht zufällig tauchten diese Fragen dann auch im Vortrag von Jan Hermelink, der die Thesen Nassehis kannte, wieder auf. Der Bericht von Landesbischof Friedrich, der Nassehis Vortrag nicht gehört hatte, war dagegen an der Darstellung wesentlicher Aktivitäten und Entwicklungen auf verschiedenen kirchlichen Ebenen – EKD, VELKD, UEK, Bayerische Landeskirche – in den zurückliegenden Jahren orientiert. Dieser Bericht kann deshalb nicht an der Auseinandersetzung mit Nassehis Thesen gemessen werden, sondern stellte ein auf seine Weise eindruckliches Beispiel dafür dar, wie ein leitender Geistlicher, der zugleich Mitglied des Rates der EKD ist, religiöse Kommunikation aus der Perspektive kirchenleitenden Handelns beschreibt. Vor dem Hintergrund von Nassehis Thesen stellte sich dabei vor allem die Frage, wie die Konzentration auf die Produktion von Stellungnahmen des Rates – als EKD-Texte, Denkschriften oder Orientierungshilfen – zu beurteilen ist. Es wäre etwa zu fragen: Wer spricht hier in wessen Namen und mit welcher Verbindlichkeit zu wem? In Aufnahme eines Gedankens von Nassehi, dem Bischof Friedrich sicher auch nicht widersprechen würde, wäre zudem zu konstatieren, dass Leitungen das Leben der Organisationen, denen sie vorstehen, nur partiell beeinflussen können, vieles dagegen jenseits dessen stattfindet, was organisiert werden kann oder in regulativen Sätzen formuliert wird. Mit einem Zitat aus der Diskussion wäre festzuhalten, dass Organisationen eben nur organisieren können, damit jedoch religiöses Leben in der Vielfalt seiner Ausdrucksformen noch keineswegs erfasst ist.

An dieser Stelle lässt sich eine Bemerkung einflechten, die Albrecht Beutel zur historischen Kontextualisierung in die Debatte warf, dass nämlich das Nebeneinander von konsistenter Dogmatik und eklektischer Rezeption schon für das 16. Jahrhundert kennzeichnend war. Aus der Perspektive des Exegeten, der sich mit den Anfängen des Christentums und seiner Entwicklung in der Antike befasst, wäre zu ergänzen, dass Lehre – etwa in Form von Bekenntnisaussagen oder der Abgrenzung eines später als „kanonisch“ bezeichneten Schriftencorpus – schon immer die Funktion

hatte, in einer Vielfalt religiöser Ausdrucksformen des Christentums gewisse Grundparameter zu definieren, die keineswegs als deduktiv oder gar als im umfassenden Sinn normierend, sondern als Herstellung von Erkennbarkeit innerhalb einer großen Diversität fungiert haben. Wer sich etwa mit der Entstehung und Rezeption der antiken christlichen Apokryphen befasst, weiß um die Mannigfaltigkeit der Glaubens- und Lebensformen des Christentums seit seinen Anfängen. Dies macht den Diskurs über die Beobachtungen von Nassehi in keiner Weise überflüssig, stellt sie jedoch in den weiteren Kontext der Christentumsgeschichte und hilft derart, den Ort lehramtlicher Äußerungen präziser zu beschreiben.

Wie wichtig die Diskussion hierüber auch und gerade in der gegenwärtigen Situation evangelischer Kirche in Deutschland ist, machte Jan Hermelink, unter Rückgriff auf den Bestseller „Ich bin dann mal weg“ von Hape Kerkeling, am Beispiel des Pilgerns deutlich. Die Authentizität des Sprechers kommt in dem Buch deutlich zum Tragen; das Bild vom guten Gandhi-Film, der in einem schlechten Kino aufgeführt wird, als Metapher für das Verhältnis von Gott und religiöser Kommunikation in der Kirche, lässt die persönliche Spiritualität und Gottsuche als attraktiver erscheinen als kirchlich domestizierte Formen des Pilgerns, die bischöflich definiert werden und auf Pilgerwegen stattfinden, die von Landeskirchen eingerichtet wurden und bei denen man von einer kirchlich beauftragten Pilgerpastorin betreut wird.

Gleichwohl muss auch hier bedacht werden, dass die Förderung religiöser Kommunikation und Spiritualität kein Selbstzweck ist. Vielmehr wäre danach fragen, in welcher Weise die Aufnahme des Pilgerns seitens der verfassten Kirche, um bei diesem Beispiel zu bleiben, durchaus auch als *Eröffnung* von Möglichkeiten religiöser Kommunikation betrachtet werden kann, die dann in konkreterer Weise zur Kommunikation des Evangeliums wird als die Lektüre des Buches von Hape Kerkeling, die im Blick auf die Vermittlung der Botschaft des christlichen Glaubens doch eher im Diffusen verbleibt.

2. Zur gegenwärtigen Situation theologischer Aus-, Fort- und Weiterbildung

Das derart in den Blick getretene Verhältnis von Unbestimmtheit und Bestimmtheit wurde am Donnerstagnachmittag in den Vorträgen von Jochen Cornelius-Bundschuh und Philipp Stoellger konkreter auf die Situation kirchlicher Ausbildung bezogen. Cornelius-Bundschuh nahm in einem Dreischritt theologische Ausbildung unter den Perspektiven Öffentlichkeit, kirchliches Amt und individuelle Bildungsgeschichte in den Blick. Die von ihm thematisierten Notwendigkeiten einer Befähigung zur religiösen Kommunikation in der Gesellschaft – zur öffentlichen Evangeliumsverkündigung, der Ausbildung für das ordinierte Amt vor allem, aber nicht nur, in der zweiten Ausbildungsphase sowie die Notwendigkeit einer Verbindung von theologischer Bildung und individuelle Frömmigkeit führten zu Fragen wie etwa derjenigen, was konkret die Kirchen von der universitären Ausbildung der künftigen Geistlichen erwarten. Cornelius-Bundschuh wies auf die Notwendigkeit hin, bereits im Studium die Einheit der Theologie sichtbar werden zu lassen und auf die spätere Berufspraxis zu orientieren. Gerade der zuletzt genannte Punkt muss freilich mit großer Sorgfalt behandelt werden, weil die Freiheit des akademischen Studiums ein großer Gewinn vor allem auch für die Kirchen selbst ist. Auch darauf wurde in der Diskussion nachdrücklich hingewiesen.

Philipp Stoellger konkretisierte die im Tagungsthema genannten Herausforderungen im Blick auf die Theologie an der Universität anhand der im Gang befindlichen Umstrukturierung der deutschen Universitäten im Zuge des Bologna-Prozesses. Im Blick auf das Verhältnis von Theologie und Kirche mahnte er an, akademische Theologie nicht über ihre Kirchlichkeit zu definieren, sondern die Freiheit theologischer Forschung und Lehre selbstbewusst in Anspruch zu nehmen, nicht zuletzt gegenüber einer Tendenz zur ökonomischen Verzweckung der Wissenschaft, wie sie in der gegenwärtigen wissenschaftspolitischen Entwicklung wahrzunehmen ist. Auch das Bewusstmachen der *Einheit* der Theologie benannte Stoellger als Herausforderung, insofern die Theologie vor der Aufgabe steht, ihre Vielfalt zu be-

wahren, ohne dabei ihre innere Einheit preiszugeben und in den Einzeldisziplinen zu verdoppeln, was in anderen Fakultäten ohnehin getan wird.

3. Theologische Bildung an der Universität und ihre Bedeutung für die Kirche: Perspektiven akademischer Theologie in der Gegenwart

Die in dem beschriebenen Diskurs aufgeworfenen und diskutierten Fragen sollen im Folgenden unter drei Perspektiven zusammengefasst werden, die für die gegenwärtige Situation akademischer Theologie besonders einschlägig erscheinen. Die dabei anzusprechenden Punkte berühren sich mit dem, was Christian Grethlein auf der Konsultation als Lagebericht aus der Sicht der Fakultäten der vorgestellt hat.

Die erste Perspektive bezieht sich auf das Theologieverständnis. Festzuhalten ist zunächst – und das ist keineswegs neu, verdient als gemeinsame Basis für das Gespräch von Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie jedoch festgehalten zu werden: Als Reflexion konkreter Glaubenspraxis sowie von Wirklichkeitsdeutungen auf der Grundlage des christlichen Glaubens existiert Theologie nur, weil es christliche Kirche und christlichen Glauben gibt. Genau dies hat freilich immer wieder, bis in die jüngste Zeit, dazu geführt, dass der Status der Theologie als Wissenschaft an der Universität hinterfragt wurde.

Wissenschafts- und universitätspolitisch ist das von einiger Relevanz, steht doch zur Diskussion, wodurch sich die Stellung der Theologie an der Universität rechtfertigt und ob die Ausbildung zukünftiger Pfarrerinnen und Pfarrer nicht vielmehr an kirchlichen Einrichtungen stattfinden sollte. Derartige Anfragen werden derzeit vor allem von außen an die Theologie herangetragen. Zu nennen sind insbesondere die in den zurückliegenden Jahren zu beobachtenden Aktivitäten des Wissenschaftsrates, die theologische Ausbildung in Deutschland neu zu justieren. Dazu gehören zunächst die in den zurückliegenden Jahren vorgenommenen, für die Theologischen Fakultäten einigermaßen irritierenden Akkreditierungen von Hochschulen wie etwa der Freien Theolo-

gischen Akademie Gießen, der Theologischen Hochschule Tabor oder des Baptistischen Seminars in Elstal. Irritierend sind diese Akkreditierungen deshalb, weil etliche der an diesen Ausbildungsstätten Lehrenden keine habilitierten, zum Teil nicht einmal promovierte Theologen sind und zudem keineswegs alle dieser Einrichtungen einem Theologieverständnis verpflichtet sind, das sich einer auf rationaler Argumentation basierenden, historisch-kritisch arbeitenden Theologie verpflichtet weiß, die ihre Methoden und Ergebnisse im öffentlichen Diskurs verantwortet. Dazu kommt das Problem, dass die Unterscheidung zwischen Hochschulen und Fachhochschulen aus bildungspolitischen Erwägungen heraus gegenwärtig immer stärker eingeebnet wird und in einigen Bundesländern bereits gänzlich aufgehoben wurde, was den Status der genannten Einrichtungen zusätzlich verunklart. Die auf diese Weise entstandene Situation sieht gegenwärtig so aus, dass etliche Einrichtungen existieren, die sich „Theologische Hochschulen“ nennen dürfen, deren Studienleistungen aber an den Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten nicht anerkannt werden, wogegen sich derzeit von Seiten dieser Ausbildungsstätten Widerstand zu regen beginnt. Um hier keine Grauzone entstehen zu lassen, hat der Kontaktausschuss von EKD und Fakultätentag auf seiner Sitzung im Juni 2009 die Einrichtung einer Arbeitsgruppe beschlossen, die sich diesem Problemfeld widmen wird.

Eine weitere Initiative des Wissenschaftsrates ist die im vergangenen Jahr vorgenommene Einrichtung einer Arbeitsgruppe unter der Bezeichnung „Theologien und Religionswissenschaften an deutschen Hochschulen“ unter Vorsitz des Trierer Historikers Lutz Raphael. Von theologischer Seite gehört ihr u.a. der Münchner Systematische Theologe Friedrich-Wilhelm Graf an. Ziel dieser Arbeitsgruppe ist es, die konstatierte Sonderstellung der evangelischen wie katholischen theologischen Fakultäten unter die Lupe zu nehmen, und zwar unter den drei von Christian Grethlein gestern bereits genannten Perspektiven, welche Veränderungen 1. die zunehmende Pluralisierung der religiösen Bekenntnisse in der Bevölkerung, 2. die wachsende Autonomie und Profilierung der Universitäten und 3. das Verhältnis zu anderen Wissenschaften, insbesondere zur Religionswissenschaft und

zu den Geistes- und Sozialwissenschaften für die Theologischen Fakultäten bedeuten.

Der innere Zusammenhang beider Initiativen – der Akkreditierung der genannten Ausbildungsstätten und die Untersuchung des Status der theologischen Fakultäten – erschließt sich erst auf den zweiten Blick. Er ist offensichtlich darin begründet, dass zwischen verschiedenen Formen theologischer Ausbildung nicht differenziert wird. Dass eine klare Vorstellung davon, was Theologie ist, für die Bestimmung von deren Wissenschaftscharakter notwendig ist, liegt auf der Hand. Dagegen wäre es keineswegs plausibel, der Theologie ihren Wissenschaftscharakter deshalb abzuspochen, weil es sich um eine positive Wissenschaft auf der Basis einer religiösen Überzeugung handelt. Vielmehr begründet sich der Wissenschaftscharakter jedenfalls der reformatorischen Theologie in ihren Methoden und Zielen, die sich an den allgemeinen Voraussetzungen des Wissenschaftsdiskurses orientieren. Darauf hinzuweisen ist für das Selbstverständnis evangelischer Theologie sowohl im Blick auf ihre Funktion für die Kirche als auch für ihre Stellung an der Universität substantiell.

Dabei ist davon auszugehen – das ist meine zweite Perspektive –, dass sich die Theologie in Folge ihrer Ausdifferenzierung in verschiedene Teildisziplinen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert in eine Vielzahl von Spezialdiskursen aufgegliedert hat, deren innerer nicht immer unmittelbar evident ist. In dieser Aufgliederung der Theologie in verschiedene Spezialdisziplinen spiegelt sich in eindrücklicher Weise die Einbindung der Theologie in die Wissenschaftsdiskurse der Neuzeit wider. In ihr kommt nicht zuletzt das auch in dieser Tagung mehrfach zur Sprache gekommene Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Theologie zum Ausdruck. Es ist unmittelbar evident, dass evangelische Theologie aufgrund dieser Ausdifferenzierung von der Dynamik von Einheit und Vielfalt geprägt ist. Dies zeigt sich etwa darin, dass Lehrende an theologischen Fakultäten in konkrete Forschungsdiskurse und -projekte mit benachbarten Disziplinen eingebunden sind, an diesen aber eben als Theologen und nicht als Philosophen, Historiker oder Philologen teilnehmen. Diese Dynamik ist zu bewahren, um

akademische Theologie für den kirchlichen Diskurs produktiv werden zu lassen. Es bedeutet zugleich, dass sowohl der Tendenz einer Verzweckung theologischer Ausbildung an der Universität für den Pfarrberuf als auch einer Verselbständigung der universitären Theologie gegenüber der Kirche zu wehren ist.

Meine dritte Perspektive ist konkreter an der gegenwärtigen Situation der theologischen Ausbildung orientiert. Die gerade im Gang befindliche Einführung der Modulstruktur für das Pfarramtsstudium gibt für das, was im Verlaufe dieser Konsultation häufiger als Anforderungen an das Theologiestudium formuliert wurde – Vermittlung exegetischer Fertigkeiten, Fähigkeit zu systematisch-theologischem Reflektieren, Bezug auf die Einheit der Theologie und den künftigen Pfarrberuf sowie Interdisziplinarität, damit theologische Bildung an der Universität nicht nur Ausbildung ist – künftig einen Rahmen vor. Das ist keineswegs nur ein Nachteil, schon darum nicht, weil es gelungen ist, die Bolognareform mit einiger Verzögerung und nur in Teilen in das Pfarramtsstudium einzuführen. Es ist aber auch darum kein Schade, weil damit eine Struktur existiert, die durchaus Freiheit im Studium ermöglicht, wenn sie an den Fakultäten in sinnvoller Weise in konkrete Studienordnungen umgesetzt wird. Gerade auch die auf der Konsultation angemahnte Interdisziplinarität ist nunmehr sogar durch entsprechende Module deutlicher im Studium verankert als zuvor, und auch eine Integrations- und Examensphase gehört zur neuen Studienstruktur.

Obwohl sich keiner von uns den Bologna-Prozess gewünscht hat oder ihm euphorisch zustimmen würde, ist es demnach gleichwohl gelungen, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass er eine positive Wirkung auf die Strukturierung des Theologiestudiums und die Profilierung seiner Inhalte entfaltet. Dies setzt freilich voraus, dass er in den kommenden Jahren auf der Basis der auf dem Fakultätentag 2008 beschlossenen Modulstruktur in intelligenter Weise umgesetzt wird.

4. Fazit

Im Blick auf das Verhältnis von Kirchenleitung und wissenschaftlicher Theologie scheint mir aus der Konsultation deshalb zum einen von Bedeutung, für wechselseitige Wahrnehmungen kirchlicher und universitärer Wirklichkeit sensibel zu bleiben, sie wo nötig zu intensivieren und die Bezogenheit aufeinander auch nach außen deutlich zu machen. Intern scheint es mir wichtig, bei aller notwendigen Verzahnung von universitärem Studium und zweiter Ausbildungsphase sowie anschließendem Pfarrberuf die notwendige Eigenständigkeit beider Bereiche zu beachten, die Grundlage für ein im reformatorischen Sinn kritisch-konstruktives Gespräch darstellt. Schließlich scheint es wichtig, die Möglichkeiten gegenseitiger Unterstützung – etwa von Landeskirchen gegenüber Fakultäten bei der theologischen Ausbildung wie auch von Fakultäten gegenüber Landeskirchen im Bereich der Fort- und Weiterbildung – mit Augenmaß auszuloten und wahrzunehmen. Hier liegen durchaus noch unausgeschöpfte Potentiale.

Ablaufplan
XV. Konsultation Kirchenleitung und
wissenschaftliche Theologie

Der Bedeutungswandel christlicher Religion in der Gesellschaft – Herausforderungen für Theologie und Kirche

16.-18. September 2009
Exerzitenhaus Himmelspforten Würzburg

Mittwochnachmittag

- Andacht: Dekan Dr. Günter Breitenbach
- Begrüßung: Dekan Dr. Günter Breitenbach
- „Orte und Funktionen von Religion in der Lebenslogik heutiger Menschen“ (Prof. Dr. Armin Nassehi, München)
- Aussprache im Plenum
Moderation: Landesbischof Prof. Dr. Friedrich Weber

abends:

- Bericht zur Lage: Leitender Bischof der VELKD
Dr. Johannes Friedrich
- Rückfragen, Austausch im Plenum
Moderation: Prof. Dr. Martin Rothgangel
- Abendsegen: Leitender Bischof der VELKD
Dr. Johannes Friedrich

Donnerstagmorgen

- Andacht: Prof. Dr. Bernhard Dressler
- „Herausforderungen für die ekklesiologische Selbstvergewisserung der Kirche in der Gegenwart“ (Prof. Dr. Jan Hermelink, Göttingen)
- Aussprache im Plenum
Moderation: Landesbischof Dr. Ulrich Fischer
- Diskussion in Kleingruppen

Mittagspause

Ablaufplan

Donnerstagnachmittag

- „Aktuelle Herausforderungen für die künftige theologische Ausbildung der Pfarrer und Pfarrerrinnen“ (Prof. Dr. Jochen Cornelius-Bundschuh, Göttingen)
- „Herausforderungen für die Konzeptionierung wissenschaftlicher Theologie in der Gegenwart“ (Prof. Dr. Philipp Stoellger, Rostock)
- Diskussion in Kleingruppen zu den Vorträgen von Prof. Dr. Cornelius-Bundschuh und Prof. Dr. Stoellger

abends:

- Berichte zur Lage: Prof. Dr. Christian Grethlein
- Rückfragen, Austausch im Plenum
Moderation: OKLR Michael Wöller
- Abendsegen: Landesbischof Dr. Ulrich Fischer

Freitagmorgen

Auswertung:

- Andacht: Bischof Dr. Hans-Jürgen Abromeit
- Resümee der Kirchenleitung: Landesbischof Jochen Bohl
- Resümee der Fakultäten: Prof. Dr. Jens Schröter
Moderation: Leiter des Amtes der VELKD,
Dr. Friedrich Hauschildt
- Schlusswort: Leiter des Amtes der VELKD,
Dr. Friedrich Hauschildt

Herausgeber und Autoren

Bohl, Jochen, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, stellv. Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Dresden.

Cornelius-Bundschuh, Jochen, Dr. theol., Apl. Professor für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, Leiter der Abteilung Theologische Ausbildung und Prüfungsamt im Evangelischen Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Baden, Karlsruhe.

Hahn, Udo, Oberkirchenrat, Pressesprecher der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und Leiter des Referates „Medien und Publizistik“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover.

Heimbucher, Martin, Dr. theol., Oberkirchenrat, Theologischer Referent der Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover.

Hermelink, Jan, Dr. theol., Professor für Praktische Theologie, Göttingen.

Lasogga, Mareile, Dr. theol., Oberkirchenrätin, Referentin für Theologische Grundsatzfragen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover.

Nassehi, Armin, Dr. phil., Professor für Soziologie, München.

Ochel, Joachim, Oberkirchenrat, Referent für theologische und kirchliche Ausbildungen sowie Hochschulfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover.

Schröter, Jens, Dr. theol., Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments sowie die neutestamentlichen Apokryphen, Berlin.

Stoellger, Philipp, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Rostock.

„Die öffentliche Präsenz des Religiösen zeichnet sich durch zwei Tendenzen aus: Die eine Tendenz lässt sich als Ästhetisierung des Religiösen bezeichnen. Formen, Inszenierungen, vielleicht kann man sagen „Fernsehformate“ scheinen ihr Publikum stärker zu affizieren als die bürgerliche Idee des Bekenntnisses und der inhaltlichen Auseinandersetzung, was womöglich gerade für die protestantischen bürgerlichen Traditionen eine besondere Herausforderung darstellt. Die andere Tendenz ist gegenläufig: Man kann einen Bedeutungsgewinn religiöser Thematisierungsformen und Argumente in öffentlichen Debatten beobachten, und zwar insbesondere in solchen Debatten, in denen es um die Professionalisierung existentiell bedeutsamer Entscheidungen geht. Angesprochen sind hier bio-ethische Entscheidungen, Palliativmedizin und Spiritual Care, Entscheidungen am Lebensanfang und -ende etc.“

Aus den Thesen des Soziologen Armin Nassehi

ISBN 978-3-9812446-8-7 · 5,00 €



9 783981 244687