

Henning Luther

Sinn und Gewißheit – Praxis als Auslegung

Zu *Dietrich Rösslers »Grundriß der Praktischen Theologie«*, Berlin (West) 1986 (573 S.)

1 Zur Einordnung

Die Praktische Theologie hat seit dem Zweiten Weltkrieg eine Entwicklung durchgemacht, die sich insgesamt – allein im Blick auf die Publizität – als Aufschwung beschreiben läßt, der vor allem deutlich seit den 60er Jahren eingesetzt hat. Allerdings betrifft dies weniger die Disziplin der Praktischen Theologie als ganze, sondern ihre Einzeldisziplinen, die, wie die Homiletik, Religionspädagogik und Poimenik, in aufeinanderfolgenden Schüben im Brennpunkt intensiver Aufmerksamkeit standen. So sehr sich die praktisch-theologischen Einzeldisziplinen entfalteten (bis zur Verselbständigung wie bei der Religionspädagogik), so wenig Aufmerksamkeit fand demgegenüber die Reflexion auf das leitende Selbstverständnis Praktischer Theologie insgesamt und die Bemühung um eine Gesamtdarstellung. Dieses fehlende systematische Interesse steht im auffälligen Kontrast zur Entwicklung der Praktischen Theologie im vorigen Jahrhundert bis zur Wende durch die Dialektische Theologie.

Hier standen Fragen nach der Begründung, dem Selbstverständnis und dem Gesamtzusammenhang der Praktischen Theologie als Wissenschaft eindeutig im Vordergrund, was sich an der Fülle der veröffentlichten Gesamtdarstellungen und enzyklopädischen Einordnungsversuche ablesen läßt. Diese Systembildungen standen im Dienst, den Wissenschaftsanspruch der jungen Disziplin gegenüber Fremd- und Selbstzweifeln zu behaupten und zu befestigen. Das systembildende Interesse an der wissenschaftlichen Reflexion von Praxis erlosch, als unter dem Einfluß der Dialektischen Theologie einerseits Wissenschaftlichkeit als Ideal der Theologie zweifelhaft wurde und andererseits Predigt als einzige Realisation von Praxis der Theologie angesehen wurde.

Die letzten Jahrzehnte praktisch-theologischer Entwicklung haben hier bekanntlich einschneidende Veränderungen bewirkt, sowohl was die Dominanz des Predigtbegriffs im Praxisverständnis als auch die Abstinenz gegenüber nichttheologischen Wissenschaften betrifft. Gleichwohl hat das nicht zu wissenschaftlichen Gesamtdarstellungen der Praktischen Theologie geführt. Auch die noch Anfang der fünfziger Jahre erschienenen systematischen Entwürfe von Otto Händler und Alfred Dedo Müller blieben weithin ohne Beachtung. Insofern ist es mehr als bemerkenswert,

daß nun 1986, also rund dreißig Jahre später, mit Gert Ottos »Grundlegung der Praktischen Theologie« und Dietrich Rösslers »Grundriß« erstmals wieder zwei Entwürfe vorgelegt werden, die eine konzeptionelle Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie wagen.

Gesamtdarstellungen haben mehr als nur Lehrbuchfunktion. Ihre Gliederung ist nicht nur die formale Klammer, die die Fülle des Stoffs zusammenhält, sondern zugleich inhaltlich aufschlußreich als Ausdruck des leitenden Selbstverständnisses Praktischer Theologie.

Die Praktische Theologie des 19. Jh.s entwickelte zwei unterschiedliche Ansätze, um die Praktische Theologie als Wissenschaft zu begründen. Während man zu Anfang stärker durch Begriffsorientierung und Systembildung den Wissenschaftscharakter zu begründen versuchte, rückte später die historische Herleitung und Orientierung als Ausweis des Wissenschaftlichen stärker in den Vordergrund. Marheineckes Entwurf steht für den theoretisch-systematischen Typ Praktischer Theologie, Achelis' materialreiches Werk für den historischen Typ. Die praktisch-theologische Reformbewegung zur Jahrhundertwende reklamierte gegenüber beiden Wegen den Erfahrungs- und Gegenwartsbezug Praktischer Theologie. Sofern sie den Wissenschaftsanspruch Praktischer Theologie aufrechterhielt und nicht bloßer pragmatischer Handwerkslehre das Wort redete, sah sie das Kriterium der Wissenschaftlichkeit Praktischer Theologie nun nicht länger in abstrakter Systembildung oder historischer Gelehrsamkeit, sondern in ihrer *Problemorientierung*. Diesen dritten Weg hat vor allem Friedrich Niebergall mit seinem am Wissenschaftsverständnis der Pädagogik orientierten Konzept einer teleologischen Praktischen Theologie entfaltet. Wessen Weg beschreitet nun Dietrich Rössler?

Ich denke, Rössler folgt keinem dieser drei Wege ausschließlich, sondern versucht, Interessen und Motive aller drei zu vereinen. Dieser integrative Ansatz kommt in seiner Definition der Aufgabe Praktischer Theologie deutlich zum Ausdruck. Seine zusammenfassende Formel ist zwar umständlich, benennt aber präzise alle zu berücksichtigenden Bezugspunkte Praktischer Theologie. Seine Definition lautet: »Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet« (21). Genannt werden Grundsätze und Theorie (System) ebenso wie gegenwärtige Erfahrung und Geschichte. Der Aspekt der Aufgaben- oder Problemorientierung klingt an mit dem Stichwort der »Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche«. In welchem Verhältnis stehen nun diese Elemente zueinander? Ziel und Ausgangspunkt der Praktischen Theologie ist die »Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche«. Der Bezug auf Tradition und Geschichte wird damit zur dominierenden Perspektive, in die die Reflexion von Grundsätzen ebenso integriert ist wie die auf gegenwärtige Erfahrung.

Die bestimmende Ausrichtung auf Tradition und Geschichte kommt dann in Anlage und materialer Durchführung von Rösslers Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie zum Ausdruck.

Struktur und Gliederung der Gesamtdarstellung folgen einer systema-

tisch begründeten Logik, ordnen also nicht nur rein formal deskriptiv oder pragmatisch nach etwaigen vorliegenden kirchlichen Handlungsfeldern.

Die Prinzipien der Systembildung allerdings werden von Rössler nun jedoch nicht normativ gesetzt oder begrifflich deduziert, sondern erwachsen aus historischer Reflexion: Mit seiner strukturbildenden Trias »der Einzelne, die Kirche, die Gesellschaft« will Rössler die spezifisch historisch vermittelte dreifache Gestalt des Christentums in der Neuzeit reflektieren.

Die historische Vermittlung bestimmt nicht nur die Prinzipien der praktisch-theologischen Systematik im ganzen, sondern auch die Argumentation der materialen Durchführung. Die Aufarbeitung der Tradition und die historische Vergewisserung erfolgen nicht nur beiläufig, sondern bilden das Standbein der Darstellung und Argumentation in allen Einzelkapiteln.¹ Mit dieser deutlichen Akzentuierung der historischen Vergewisserung scheint mir nun Rösslers Grundriß am ehesten in der Nähe des von Achelis repräsentierten Typs anzusiedeln zu sein. Nun wird man allerdings gegen Rösslers Grundriß keineswegs den gegenüber Achelis oft erhobenen Vorwurf bloßer historischer (historistischer) Gelehrsamkeit erneuern können. Es geht hier weder um historische Stoffsammlung noch um historische Legitimierung praktisch-theologischer Handlungsanweisungen, sondern um die reflektierte Auslegung (nicht: Rekapitulation) der Tradition, um so *Verständnis* für gegenwärtige praktisch-theologische Problemstellungen zu gewinnen. Dies resultiert aus Rösslers Aufgabenbestimmung für die Praktische Theologie, der er die theoretische Fundierung der Verantwortung für »die *geschichtliche* Gestalt der Kirche« aufgetragen hat. Praktische Theologie gewinnt eine entscheidend *hermeneutische* Perspektive: Hier geht es um das *Verstehen* von Praxis, die ihrerseits immer schon Auslegung der sie begründenden geschichtlichen Tradition ist.

Mit diesem hermeneutischen, d.h. an Tradition *und* Auslegung gleichermaßen orientierten Verständnis Praktischer Theologie erinnert Dietrich Rössler m.E. zu Recht an eine oft vernachlässigte Dimension Praktischer Theologie. Damit wird unvermitteltem normativem Fundamentalismus ebenso gewehrt wie geschichtslosem Pragmatismus.

Was nun zum einen die beeindruckende Stärke des Rösslerschen Grundrisses darstellt, die gediegene historisch-hermeneutische Fundierung, bietet mir zugleich Anlaß für kritische Rückfragen. Diese beziehen sich zum einen auf das Verständnis von Geschichte und Tradition und zum anderen auf die Frage nach dem Stellenwert erfahrungswissenschaftlicher

1 Beiträge zur Geschichte (der Praktischen Theologie und ihrer Gegenstände) sind folgende Kapitel: §§ 2; 3; 6; 9; 10,1,2; 12; 15,1a.b.2a.3a.4a; 17; 20,1,2; 23,1; 24; 26,2,3; 27,1; 33,1; 35; 38,1; das sind mit knapp 200 Seiten bei insgesamt 538 Seiten Gesamtumfang mehr als ein Drittel. Hinzu kommt, daß auch die anderen Kapitel nicht selten mit historischen Verweisen durchzogen sind.

Erkenntnis für die Praktische Theologie. Zusammengekommen zielen beide auf eine Rückfrage an das Theorieverständnis, das den Grundriß Rösslers leitet.

2 Zum theoretischen Ansatz

Für Rössler ist die Praktische Theologie, wie für Schleiermacher, *Theorie* der Praxis und damit »von der Praxis, der sie gelten soll, klar zu unterscheiden« (21). Bloß praktizistische Anwendungslehre kann Praktische Theologie hier also nicht sein. Andererseits tritt Theorie der Praxis aber nicht abstrakt-normativ gegenüber. Rössler weist immer wieder darauf hin, daß die Praxis nicht von der Theorie konstituiert oder hervorgerufen wird, sondern dieser als geschichtliche Praxis immer schon vorausliegt. »Entsprechend gewinnt die Praktische Theologie ihre Einheit durch die Rekonstruktion dessen, was ihr als geschichtliche Praxis der Kirche vorausliegt« (58).

Als Rekonstruktion vorausliegender Praxis hat Theorie also eine nachgängige Aufgabe, bleibt in Praxis eingebettet und als Theorie Teil von Praxis. Hierin liegt zum einen eine wohlthuende und m.E. angemessene Bescheidenheit des Theoretikers begründet, die vor Überheblichkeit und Lebensweltvergessenheit der Theorie bewahrt, zum anderen aber steckt in ihr auch eine problematische und m.E. nicht berechnete Selbstbegrenzung der Theorie. Wird nämlich die als Rekonstruktion vorausliegender geschichtlicher Praxis verstandene Theorie vorrangig als hermeneutische Aufgabe angesehen, stellen sich die aus der Hermeneutikdiskussion bekannten Rückfragen auch hier.

a) Ist *Verstehen* der einzig legitime Zugang zur Tradition? Muß nicht gleichberechtigt die *Kritik* danebentreten? Tradition und Geschichte werfen doch nicht nur das Licht, das unsere gegenwärtigen Probleme erhellt und besser verstehen lehrt, sie sind doch auch der Schatten, aus dem wir heraustreten müssen.

Die Konstruktion wäre dann mehr als nur Auslegung vorausliegender geschichtlicher Praxis, sondern implizierte immer auch ein Stück Kritik und – sit venia verbo – Destruktion. Auch die geschichtliche Praxis von Kirche und Christentum wäre keine, die es nur besser zu verstehen (und aufgrund dessen verantwortlich weiterzuführen) gilt, sondern immer auch eine, die zu verbessern ist. Kann man sich auf Geschichte und Tradition beziehen, ohne an das Belastende in ihr, ihre Zerrissenheit, ja Katastrophen und Brüche, das Unabgegoldene und Verweigerte in ihr, zu erinnern und zu vergegenwärtigen? Verantwortung für die geschichtliche Gestalt von Kirche und Christentum kann doch nicht nur heißen, diese auslegend fortzuführen, sondern auch zu unterbrechen, um der Hypotheken ansichtig zu werden. Es ist ein Unterschied, ob man den Wind im Rücken spürt oder ob einem der Wind ins Gesicht bläst.

Ich denke, viele Probleme, denen sich Praktische Theologie durch gegen-

wärtige Herausforderungen konfrontiert sieht², entziehen sich einer nur auslegenden Aneignung der Tradition, die deren Reichtum und Vielfalt gegenüber positionellen Verengungen sichern will, sondern machen zugleich die freilegende Kritik der Tradition notwendig, die sich auch dem Verdrängten und Widersprüchlichen der Geschichte stellt. Daß Dietrich Rössler die geschichtliche Gestalt des Christentums in der *Neuzeit* zum Bezugspunkt Praktischer Theologie macht, halte ich für einen Gewinn. Damit ist der Gefahr der Geschichtslosigkeit gewehrt, die der Praktischen Theologie von zwei Seiten droht: zum einen von einem auf vordergründige Aktualität bezogenen Praktizismus, zum anderen von einer unvermittelt auf urchristliche oder biblische Ideale und Normen rekurrierenden praktischen Theologie. Gleichwohl irritiert es, wenn der Rekurs auf die *Neuzeit ungebrochen* erfolgt. Gerade wer nicht in eine theologische Verketzerung der *Neuzeit* einstimmen will, sollte ihre Dialektik wahrnehmen.³

Wenn Praktische Theologie ihre Aufgabe in Verantwortung für die geschichtliche Gestalt des Christentums ausüben soll, kann sie dann davon absehen, daß Praktische Theologie sich in einer geschichtlichen Situation befindet, in der das Projekt der *Neuzeit* (und Aufklärung) umstritten (was nicht heißt: zu verabschieden) ist? Daß Ausdrucksformen gegenwärtiger christlicher Praxis, wie etwa die Ökologie- und Friedensbewegung oder die Feministische Theologie, in Rösslers Praktischer Theologie, die sich ja bewußt nicht auf herkömmliche kirchliche Praxis beschränken will, nicht einmal Erwähnung finden, dürfte mit der ungebrochenen, allein auf Auslegung bedachten Wahrnehmung von Geschichte und Tradition zusammenhängen. Sich des Reichtums der Tradition zu vergewissern, kann zur Gelassenheit gegenüber modischen Aufgeregtheiten beitragen, kann aber auch unberechtigten Gleichmut heraufführen.

b) Die zweite Rückfrage gegen den primär hermeneutisch bestimmten Ansatz Praktischer Theologie resultiert aus der ersten. Rössler versteht die Christentumsgeschichte, auf die die Praktische Theologie sich zu beziehen hat, wesentlich als Auslegungsgeschichte. Damit kommt primär das jeweilige (und jeweils andere) *Verständnis* von Praxis in den Blick, das diese leitet und in ihr sich auslegt, weniger die (objektiven) vom jeweiligen Selbstverständnis unabhängigen Bedingungen und Folgen von Praxis. Theorie nimmt Praxis hier weitgehend nur aus der Binnenperspektive wahr, die Außenperspektive tritt demgegenüber deutlich zurück (ganz fehlt sie nicht, wie etwa die Berücksichtigung der Institutionstheorie oder die Theorie beruflicher Professionen und die verfremdende Rede vom Pfarrerberuf als Weltanschauungsberuf belegen). Insgesamt fällt aber auf, daß Rössler von erfahrungswissenschaftlichen Methoden und Erkennt-

² Vgl. etwa M. Josuttis, *Der Kampf des Glaubens im Zeitalter der Lebensgefahr*, München 1987.

³ Vgl. hierzu A. Grözinger, *Der Streit um die Moderne und der Ort der Praktischen Theologie*, ThPr 22 (1987) 5–20 sowie J. Scharfenberg, *Bestandsaufnahme des neuzeitlichen Christentums. Gedanken zu Dietrich Rösslers Grundriß der Praktischen Theologie*, PTh 76 (1987) 266–277.

nissen, wie sie seit der sog. empirischen Wende in der Praktischen Theologie vermehrt Eingang gefunden haben, äußerst zurückhaltenden Gebrauch macht.

So spielen etwa im homiletischen Bereich weder rhetorische noch kommunikationswissenschaftliche Überlegungen eine entscheidende Rolle noch im religionspädagogischen Bereich Sozialisationsforschung oder neuere Erziehungswissenschaft (deren sozialwissenschaftlichem Ansatz er zudem skeptisch gegenübersteht [vgl. 483]). (Die Religionspsychologie gewinnt allerdings für Rössler, vor allem im Kapitel über Religion und Religiosität sowie im Seelsorgeabschnitt, eine nicht zu überschätzende Bedeutung; auch die Beiträge zur Religions- und Kirchensoziologie werden angeführt, wenngleich er an Sinn und Möglichkeit empirischer Forschung auf diesem Gebiet deutliche Zweifel äußert.)

Ausgehend von der (hermeneutisch geschulten) Einsicht, daß Theorie und Empirie miteinander vermittelt sind, Empirie also immer von theoretischer Interpretation abhängig bleibt, nimmt Rössler in seiner Darstellung stärker die Theorieanteile der genannten Wissenschaften auf, um sie in die die Tradition interpretierende Argumentation der Praktischen Theologie zu integrieren.

Erfahrung ist hier immer schon gedeutete Erfahrung. Die Bemühung zielt vorrangig auf den sinnvollen, in sich stimmigen Deutungsrahmen (Theorie). Daß Erfahrung auch sperrig und der Theorie gegenüber eigenständig sein kann, die durch sie zur Revision genötigt werden kann, kommt hier weniger zur Geltung. So bleibt letztlich Empirie in der Obhut der Hermeneutik.

3 Zur Systembildung

Rössler gliedert seine Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie in die drei Teile: »Der Einzelne«, »Die Kirche«, »Die Gesellschaft«. Diese Einteilung beschreibt nicht nur formale Ebenen (wie etwa im Handbuch der Praktischen Theologie, herausgegeben von P.C. Bloth u.a.), sondern ist inhaltlich-systematisch begründet. Hiermit wird die Ausdifferenzierung des neuzeitlichen Christentums reflektiert. Die Vielfalt praktisch-theologischer Aufgaben wird damit auf erhellende Weise in einen in sich stimmigen und überzeugenden Zusammenhang gestellt. In dieser Bildung steckt innovatorisches Potential, das helfen kann, auch neue praktisch-theologische Problemstellungen zu entdecken bzw. bisherige Aufgabenfelder neu zu sehen. Zum einen wird die Beschränkung der Praktischen Theologie auf eine isolierte binnenkirchliche Perspektive überwunden. Praktische Theologie ist hier mehr als nur angewandte Ekklesiologie. Nur diese – systemtheoretisch gesprochen – die Umwelt mitbedenkende Reflexion des Systems Kirche ermöglicht es der Praktischen Theologie, sensibel geschichtliche Veränderungsprozesse zu reflektieren, die selten nur endogen verursacht und selbstbezüglich formulierbar sind.

Während die Überwindung der binnenkirchlichen Perspektive hin auf Christentum und Gesellschaft innerhalb der praktisch-theologischen Diskussion (Schleiermacher und Marheinecke) immer wieder ange-mahnt (wenn auch nicht immer eingelöst) worden ist, so kann es demge-genüber als originelles Novum des Rösslerschen Entwurfs gelten, daß hier die Perspektive auf den einzelnen zu einem eigenständigen – und ge-wissermaßen auch konstitutiven – Thema der Praktischen Theologie wird und nicht nur der Ethik vorbehalten bleibt. Speziell in der Entdeckung der Individualitätsthematik stecken nun zum anderen weiterführende Möglichkeiten zukünftiger praktisch-theologischer Arbeit. Die promi-nente Herausstellung der Perspektive auf den einzelnen scheint mir nicht nur religionstheoretisch oder christentumstheoretisch, sondern auch theologisch plausibel begründet zu sein. Mögliche Individualismusvor-halte dürften Mißverständnisse sein, die sich bei genauerer Lektüre des Rösslerschen Werks erübrigen, besonders wenn man sich seine Verar-beitung der Institutionstheorie vor Augen führt. Während ich die Grund-struktur dieser dreiteiligen Gliederung Praktischer Theologie für über-zeugend und auch weiterführend halte, ergeben sich einige Rückfragen an die weitere interne Ausgestaltung dieses Rahmengerüsts, wobei zuge-standen und berücksichtigt ist, daß Systemkonstruktionen neben ihren Stärken immer auch konstruktionsbedingte Schwächen haben, weil eben nicht alles auf gleiche Weise in die Systemlogik paßt (und passen kann).

Den drei Hauptteilen ordnet Rössler jeweils eine der klassischen prak-tisch-theologischen Disziplinen bzw. Aufgabengebiete zu: Im ersten Teil (»Der Einzelne«) steht die Seelsorge im Zentrum; im zweiten Teil (»Die Kirche«) Predigt und Gottesdienst; im dritten Teil (»Die Gesellschaft«) schließlich der Unterricht (nach Poimenik und Homiletik/Liturgik hier also der religionspädagogische Aufgabenbereich). Diese Differenzierung und Zuordnung setzt einerseits interessante Akzente, die auch für das Verständnis der jeweiligen Einzeldisziplin aufschlußreich sein können (das soll am Beispiel der Zuordnung von Religionspädagogik/Unterricht unten näher angesprochen werden), andererseits ergeben sich doch auch hier schon einige Rückfragen.

Rössler überschreibt das Kapitel, in dem er sich mit der Seelsorge beschäftigt, ausdrücklich mit dem Stichwort »Diakonie« (also nicht Seelsorge). Ich halte dies aus zwei Gründen für bemerkenswert. Zum einen ist hiermit die von der Praktischen Theologie bisher weithin vernachlässigte oder schlicht vergessene Diakonie als praktisch-theologische Aufgabe anerkannt; zum anderen ist die immer noch weithin übliche Trennung zwischen (sozial-orientierter) Diakonie und (individualorientierter) Seelsorge überwunden. Aber gerade wenn dieser enge Zusammenhang zwischen Diakonie und Seelsorge betont wird, leuchtet es mir nicht ganz ein, warum das Stichwort Diakonie in Teil 1 (»Der Einzelne«) erscheint. Ist nicht mit der Diakonie auch und gerade die Dimension des dritten Teils, also der Gesell-schaft, angesprochen? Ist mit dem Begriff der Diakonie wirklich der »Kreis von kirchlichen Handlungen und Aufgaben zusammengefaßt, bei dem der einzelne Mensch im Mittel-punkt steht« (140)? Sind hier nicht auch Politik und gesellschaftliche Strukturen (wenn auch im Interesse des einzelnen, aber nicht nur) von theoretischer Bedeutung?

Am meisten irritiert hat mich das jeweilige zweite Kapitel der drei Teile. In ihnen geht es um die Frage nach der Organisation der jeweiligen Praxis, wobei damit zugleich nach dem Subjekt des Handelns gefragt wird (vgl. 59). Hier geht es fast ausschließlich allein um Person, Amt und Beruf des Pfarrers.

Im zweiten Teil (»Die Kirche«) arbeitet Rössler überzeugend den christlichen Sinn des Amtes heraus. Er macht deutlich, daß mit der Objektivität und Institutionalisierung des Amtes weder eine monarchische Stellung des Pfarrers gegenüber der Gemeinde noch eine personbezogene Priorisierung verbunden sein kann. Wäre es nun nicht auch gerade Aufgabe praktisch-theologischer Reflexion, nicht nur den Sinn des christlichen Amtsverständnisses hermeneutisch herauszuarbeiten, sondern den Bedingungen und Prozessen nachzuspüren, die zur empirisch-organisatorischen Umsetzung dieses Amtsverständnisses in die Gestalt der sog. »Pastorenkirche« geführt haben?

Im dritten Teil behandelt Rössler die Austauschbeziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft. Unter dem Stichwort »Profession und Beruf« konzentriert sich Rössler fast ausschließlich auf den des Pfarrers. Andere kirchliche Berufe sowie die Kirche insgesamt als Arbeitgeber werden nur sehr knapp gestreift.

Am wenigsten verständlich und plausibel erscheint mir allerdings die pastoraltheologische Beschränkung im ersten Teil über den einzelnen. Nachdem Rössler hier im ersten Kapitel – auf für mich überzeugende Weise – den konstitutiven Zusammenhang zwischen Religion und Individualität aufgewiesen hat, überrascht es um so mehr, daß er in dem dann folgenden zweiten Kapitel über die »Person« die Subjektivität und Person des Pfarrers in den Mittelpunkt stellt. Wäre hier – wo es vorrangig um das sogenannte private Christentum, also um die je unverwechselbare individuelle Religiosität der einzelnen geht – nicht der Ort gewesen, das Problem der Subjektivität der Betroffenen (Laien) zu verhandeln? Hätten hier nicht die – zugegebenermaßen sowohl theoretisch wie empirisch noch wenig erforschten – Zusammenhänge zwischen Religion und Lebensgeschichte sowie zwischen Religion und Identitätsbildung thematisiert werden können? Diese Zusammenhänge sind es doch, im Blick auf die Rössler im vierten Kapitel Sinn und Bedeutung der Amtshandlungen bespricht. Läßt es sich – gerade im Blick auf diesen Aspekt kirchlichen Lebens – rechtfertigen, nur den Pfarrer als den zu bestimmen, »der als Subjekt des Handelns auftritt« (64)? Gibt es nur die »individuelle Person« des Pfarrers, »der diese Praxis vertritt« (64)?

4 Zur Stellung und Bedeutung der Religionspädagogik

Die Religionspädagogik zählt für Rössler zu den drei zentralen Aufgabenfeldern der Praktischen Theologie. Damit ist ihrer Abtrennung von der Praktischen Theologie ebenso gewehrt wie ihrer beiläufigen unterordnenden Eingliederung, wie sie die Katechetik weithin erfahren hat.

Im 19. Jh. hatte die Katechetik meist nur relative Selbständigkeit, d.h. sie wurde immer in Relation zu einer anderen dominierenden Disziplin gesehen. Entweder wurde sie, wie etwa bei Nitzsch, mit der Homiletik zusammen der dem »Dienst am Wort« geltenden »Didaktik« zugeordnet. Oder sie wurde von denen, die etwa wie Schleiermacher die Homiletik stärker mit der Liturgie verknüpften, mit Seelsorge (und Mission) zusammengebracht, als Inbegriff jener Tätigkeiten, die den auf welche Weise auch immer noch nicht bzw. nicht mehr mündigen Christen galten.

Rössler siedelt nun die Religionspädagogik zentral dort an, wo die Beziehung der Kirche zu Gesellschaft und Öffentlichkeit reflektiert wird. Thema der Religionspädagogik ist damit nicht das kirchliche Christentum, sondern gerade der neuzeitliche Austauschprozeß zwischen Kirche, Ge-

sellschaft und Öffentlichkeit. Bemerkenswert ist nun, daß Rössler in diesem Zusammenhang nicht nur die Frage des Religionsunterrichts an Schulen verhandelt, sondern auch den Konfirmandenunterricht. Damit ist im Ansatz eine rein binnenkirchliche Bestimmung seiner Aufgabe überschritten. Der Konfirmandenunterricht steht wie der Religionsunterricht vor der Herausforderung, das überlieferte kirchliche Christentum im Horizont neuzeitlicher Öffentlichkeit verständlich auszulegen.

Während also auch hier aus der strukturellen Zuordnungslogik der Religionspädagogik interessante, weiterführende Aspekte erwachsen, ergeben sich mir aus der inhaltlichen Durchführung wiederum Rückfragen, die einen z.T. gegenläufigen Eindruck hinterlassen. Rössler definiert Religionspädagogik als »die methodische Bemühung um den Unterricht im Christentum« (483). Ist mit dem Begriff des »Unterrichts« die Aufgabe angemessen und hinreichend beschrieben, die sich aus der Wahrnehmung und Reflexion der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft ergibt? Suggestiert die Formel vom »Unterricht *im* Christentum« nicht ein statisches, stark stofforientiertes Verständnis der Aufgabe, die unter Vernachlässigung der subjektiven Kompetenzentwicklung eher nach dem Muster der »Kulturübertragungstheorie« modelliert ist? Indem Rössler für die religionspädagogische Aufgabe als umfassenden Leitbegriff den des Unterrichts wählt, unternimmt er erhebliche Einschränkungen sowohl gegenüber den Vorgaben seiner Systemkonstruktion als auch im Blick auf den religionspädagogischen Diskussionsstand. Wenn Religionspädagogik im *Beziehungsfeld* zwischen Kirche und Öffentlichkeit angesiedelt wird, sind Kategorien der Wechselseitigkeit, des Austauschs und der Kommunikation impliziert, die mit der einlinigen Struktur des Unterrichtsbegriffs kaum erfaßt werden können. Zum anderen ist gerade die neuere religionspädagogische Diskussion von der Überlegung geprägt, daß »Unterricht« nur einen Teilaspekt des umfassenderen pädagogischen Prozesses darstellt. Lernen und Entwicklung, Sozialisation, Bildung und Erziehung haben als pädagogische Orientierungskategorien zu einer Neuvermessung des religionspädagogischen Problemfeldes geführt. (Rössler geht demgegenüber davon aus, daß der Begriff »Bildung« »in der Regel« weithin deckungsgleich mit »Unterricht« verstanden werde [461], und folgert, daß die »Behandlung des Unterrichts als wesentlicher Form der Praxis im Christentum . . . die Hinsicht auf Bildungstheorie und Erziehungswissenschaft einzuschließen« habe [463, Hervorh. H.L.].) Der Beschränkung der religionspädagogischen Perspektive auf das Institut des Unterrichts entspricht die Beschränkung der religionspädagogischen Aufmerksamkeit auf »Kindheit und Jugend« (501), die ebenfalls in der neueren religionspädagogischen Diskussion problematisch geworden ist. Kirchliche Jugendarbeit und der Unterricht (!) für Erwachsene in der Kirchengemeinde oder für die Gemeinde werden kurz erwähnt – ebenso in einigen Sätzen auch neuere Tendenzen der Erwachsenenbildung. Der Zusammenhang von Leben und Lernen wird ebensowenig religionspäd-

agogisch-systematisch fruchtbar gemacht wie der zwischen Glaubensgeschichte und Lebensgeschichte bzw. zwischen Religion und biographischer Entwicklung, auf den Rössler selbst im Teil 1 seines Grundrisses aufmerksam gemacht hat. Dies verwundert um so mehr, als gerade Karl Ernst Nipkow, auf den sich Rössler in seinem religionspädagogischen Teil vorwiegend bezieht, auf diese Zusammenhänge als religionspädagogische Bildungsaufgabe hingewiesen hat.

Die Aufgaben und Ziele des Religionsunterrichts faßt Rössler in einer dreifachen Gliederung zusammen: Selbständigkeit, Sinn und Ethik (496). Die Erlangung von Selbständigkeit wird als formales generelles Ziel des Religionsunterrichtes angesehen.

Dieses Interesse sieht er in den Kirchen der Reformation vorgebildet. Vor allem aber nimmt er Schleiermachers Zielvorstellung auf, die Unmündigen zur Kultus-Teilnahme der Mündigen fähig zu machen. Mündigkeit und Selbständigkeit werden bei Rössler hier als Endprodukt des Unterrichts gesehen, nicht aber als immer auch schon in Anspruch zu nehmendes begleitendes Prinzip des Unterrichts. Mit dem zweiten Leitbegriff »Sinn« unterstreicht Rössler die zentrale hermeneutische Aufgabe des Religionsunterrichts. Der mehrschichtige Sinn des Wortes »Sinn« soll den Sinn von Texten und Traditionen ebenso umfassen wie den Sinn des Lebens und der eigenen Existenz. Damit wird die hermeneutische Gemeinsamkeit unterschiedlicher religionspädagogischer Konzeptionen herausgestellt. Schließlich ordnet Rössler die Ethik dem Religionsunterricht als Aufgabe zu. Der ethische Religionsunterricht soll nicht nur Unterricht in Ethik sein, sondern auch ethische »Gesinnungsbildung«, die die Verantwortung des Schülers für seine Lebenspraxis begründet, fördert und vertieft (494).

Dreifach gegliedert ist auch die Aufgabenstellung des Konfirmandenunterrichts. Er soll erstens in das Gemeindeleben einführen, zweitens mit der christlichen Überlieferung vertraut machen und schließlich drittens Hilfe und Förderung für den Prozeß persönlicher Reifung sein. Hier versucht Rössler, jenseits konzeptioneller Positionen, die Vielfalt von Begründungsversuchen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Rössler versteht den Konfirmandenunterricht als notwendige Ergänzung des Religionsunterrichts, der ohne ihn »unvollständig und unzureichend« (500) wäre. Wie sich diese Ziele des Konfirmandenunterrichts (bzw. Teile davon) und diese Zuordnung zum Religionsunterricht zur strukturellen Verortung der Religionspädagogik im Beziehungsfeld Kirche und Öffentlichkeit verhalten, bleibt zumindest unklar. (Auch Rössler geht von der historischen Situation aus, den christlichen Religionsunterricht »im pädagogischen Zusammenhang und unabhängig vom Anspruch der Kirche« [500] zu begründen.)

Insgesamt ist auch der religionspädagogische Teil, wie der Grundriß insgesamt, von einem integrativen und ausgewogenen Ton beherrscht, der einzelne Positionen integriert in das Verständnis eines größeren geschichtlichen Entwicklungszusammenhangs.

Rösslers Grundriß bietet der Praktischen Theologie die – längst fällige – geschichtliche Besinnung auf ihre Herkunft. Gerade wenn die Praktische Theologie hieraus lernen kann, sich geschichtlich zu verstehen, wird sie

hier nicht stehenbleiben können, sondern wird die gegenwärtigen Probleme aus der Perspektive der Zukunft in den Blick nehmen müssen. Wenn es der Praktischen Theologie um die »Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche« (21) geht, wird sie sich nicht auf die Fortschreibung des geschichtlichen Erbes beschränken können.

Rösslers »Grundriß« bietet der Praktischen Theologie mit seinem historisch-hermeneutischen Ansatz Selbstvergewisserung, mit seinem Systemcharakter ein Stück Selbstversicherung (und Selbstsicherheit). Und dies vor allem auch, weil die christliche Praxis, auf die sich Praktische Theologie auslegend bezieht, letztlich Sinn und (Lebens-)Gewißheit vermitteln soll.

Fordert dies nicht als Kontrapunkt eine offen bleibende Praktische Theologie heraus, die sich verunsichern und beunruhigen läßt vom Unsinn und der Sinnlosigkeit, die der Praxis, auf die sie sich bezieht, immer auch (und noch) anhaften?

Dr. *Henning Luther* ist Professor für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.