

Andreas Kubik

**Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion**

# **Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs**

# **Practical Theology in the Discourse of the Humanities**



Herausgegeben von  
Bernhard Dressler, Maureen Junker-Kenny,  
Thomas Klie, Martina Kumlehn und Ralph Kunz

**Band 23**

Andreas Kubik

# **Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion**

---

Ein praktisch-theologisches Paradigma  
der Spätmoderne

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-057612-2  
e-ISBN (PDF) 978-3-11-057694-8  
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-057632-0  
ISSN 1865-1658

**Library of Congress Control Number:** 2018957863

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

---

Myra Ellen Amos  
Marc Craig Cohn  
Christopher John Davison  
Reginald Kenneth Dwight  
John Lees  
Paul Frederic Simon  
Stuart John Wolstenholme

Meine Lehrerinnen und Lehrer  
in der impliziten Religion



# Vorwort

„Die Grundfrage war nun, wie das Verhältnis des Christen [...] zur zeitgenössischen Gesellschaft und ihrer Kultur zu verstehen sei.“

*Dietrich Rössler*

„I think the Good Book is missing some pages.“

*Tori Amos*

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2016/17 von der Theologischen Fakultät der Universität Rostock als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck geringfügig bearbeitet. Seither erschienene Literatur wurde nur in Einzelfällen noch aufgenommen.

Das Buch hat eine etwas verschlungene Geschichte; in der Hauptmasse entstand es während meiner Zeit als Juniorprofessor für „Hermeneutik neuzeitlicher Christentumspraxis“ in Rostock (2008-2013). Allgemein kann man sagen, dass die Verpflichtungen der Juniorprofessur dem Abfassen einer Habilitationsschrift nicht entgegen kommen; die theologische Community muss sich überlegen, was sie hier für günstig hält. Prof. Dr. Thomas Klie (Rostock) stand als Mentor und als Kollege stets für Gespräche über die Arbeit zur Verfügung; ich verdanke ihm das Zutrauen, mir in Freiheit ein eigenes Verständnis des Fachs Praktische Theologie erarbeiten zu können. Prof. Klie hat auch das Erstgutachten übernommen. Die anderen Gutachten erstellten Prof. Dr. Martina Kumlehn (Rostock) und Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck (Bonn). Ihnen allen sage ich meinen herzlichen Dank.

Prof. Kumlehn und Prof. Klie haben ferner dafür optiert, diese Studie in die Reihe „Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs“ aufzunehmen; auch dafür danke ich ihnen und den weiteren Herausgebern. Herrn Dr. Albrecht Döhnert und Herrn Stefan Selbmann vom Verlag de Gruyter danke ich für die reibungslose und sehr erfreuliche verlegerische Betreuung. Herr Frank Hamburger (Rostock) übernahm den Drucksatz und fertigte das Register an; für diese enorme Erleichterung bin ich besonders dankbar.

Während der Entstehung der Arbeit habe ich vielfältige Hilfe und Unterstützung erfahren. Unschätzbar wertvoll war einmal mehr das „HaColl“ mit Prof. Dr. Thorsten Moos (Heidelberg/Bethel), Prof. Dr. Christopher Zarnow (Berlin) und Dr. Martin Zerrath (Lübeck/Ratzeburg). Der nötige Durchbruch stellte sich während eines gemeinsamen „Habil-Camps“ auf Usedom im Februar 2014 mit Kollegen aus der Biologie ein: PD Dr. Peter Michalik (Greifswald) und PD Dr. Christian Wirkner (Rostock) – toll, dass wir es alle hingekriegt haben! Kritisch gelesen und kommentiert haben einzelne Teile ferner Dr. Constantin Plaul (Halle), Prof. Dr. Arnulf v. Scheliha (Münster) und Dr. Cornelia Queisser (Rostock) – schön, dass es die

wechselseitige Solidarität des Korrekturlesens gibt. Anne Breckner (Paderborn) hat das ganze Buch noch einmal durchgesehen; es hat von ihrer äußerst gründlichen Lektüre enorm profitiert. Entgegen ihrem Wunsch ist das Buch in puncto inklusive Sprache ganz uneinheitlich; die perfekte Lösung ist noch nicht gefunden, deshalb gehen bei mir die Systeme mit Absicht durcheinander. Meine Osnabrücker studentischen Hilfskräfte Charlina Kuchler und Annika Göbel haben mit mir der Vorbereitung des Literaturverzeichnisses und der Druckvorlage sehr geholfen. Allen Genannten danke ich von Herzen.

Dieses Buch ist dem Institut für Ev. Theologie an der Universität Osnabrück in der Besetzung des Studienjahres 2013/14 gewidmet. Die Berufungskommission des Instituts hatte den Mut, mich unhabilitiert aus der Juniorprofessur zur Berufung vorzuschlagen; ich hoffe, diese Habilitationsschrift zahlt den Vertrauensvorschuss hinreichend zurück.

Osnabrück, April 2018  
Andreas Kubik-Boltres

# Inhalt

## Einleitung — 1

- 1 **Die Zeichen der Zeit — 1**
- 2 **„Theologische Kulturhermeneutik“ – Etablierung eines Schlagworts — 4**
- 3 **Drei führende Programme Theologischer Kulturhermeneutik — 13**
  - 3.1 Die Macht der Phänomene – Hans-Günter Heimbrock — 14
  - 3.2 Die Wahrnehmungen des Flaneurs – Albrecht Grözinger — 21
  - 3.3 Religion im Leben und in den Medien – Wilhelm Gräß — 28
  - 3.4 Gemeinsamkeiten — 31
- 4 **Desiderata: Zum Ziel der vorliegenden Arbeit — 32**
- 5 **Zum Aufbau der Arbeit — 39**

## A. Theologie und empirische Religionsforschung: Paul Drews — 43

- 1 **Die Entstehung der empirischen Religionsforschung aus der ‚sozialen Frage‘ — 46**
  - 1.1 Das Krisenempfinden der Theologie gegen Ende des 19. Jahrhunderts — 46
  - 1.2 Die theologische Bedeutung der Wahrnehmung der sozialen Frage — 51
  - 1.3 Entschränkungen des Forschungsfeldes — 56
  - 1.4 Ertrag — 63
- 2 **Erforschung empirischer Religion als hermeneutische Aufgabe — 65**
  - 2.1 Das Missverstehen als theologischer Ausgangspunkt — 66
  - 2.2 Typisches Verstehen — 68
  - 2.3 Das praktisch-theologische Ziel volkskundlicher Ausbildung — 70
  - 2.4 Zur Einschätzung des Programms einer religiösen Volkskunde — 72

**X** — Inhalt

**3** Hart vor der Grenze zur theologischen Kulturhermeneutik — 74

**4** Ertrag — 78

## **B. Kulturhermeneutik als Theologie: Paul Tillich — 85**

**1** Vorklärungen — 88

**2** Wissenschaftssystematische Verortung der Theologischen Kulturhermeneutik — 95

2.1 Theologische Kulturhermeneutik im Aufbau der Theologie — 95

2.2 Theologische Kulturhermeneutik in Abgrenzung von der empirischen Religionsforschung — 104

2.3 Zwischenfazit — 108

**3** Das Verfahren der Theologischen Kulturhermeneutik — 112

3.1 Tillich als Hermeneutiker — 113

3.2 Die theologische Deutung der Neuzeit als Hintergrund einer Theologischen Kulturhermeneutik — 123

3.3 Die theologische Ausdeutung des Kulturgegenstands — 131

**4** Die theologische Funktion der Theologischen Kulturhermeneutik — 141

4.1 Das apologetische Interesse — 141

4.2 Das ekklesiologische Interesse — 147

4.3 Das kultursynthetische Interesse — 155

**5** Theologische Kulturhermeneutik und Praktische Theologie — 166

5.1 Tillichs Verständnis der Praktischen Theologie — 167

5.2 Kulturtheologie als Teil der Praktischen Theologie? — 178

5.3 Appendix: Praktische Theologie als technische Wissenschaft — 181

**6** Schluss — 183

## **C. Kulturhermeneutik als Hermeneutik: Wilhelm Dilthey — 187**

- 1 „Lebensäußerungen“ als „Objektivierungen des Lebens“ — 190**
  - 1.1 Die wissenssoziologische Betrachtung — 194
  - 1.2 Die systemtheoretische Betrachtung — 200
- 2 Die Realkategorien der Kulturhermeneutik — 205**
- 3 Die erkenntnistheoretische Struktur des Verstehens — 211**
  - 3.1 Die logische Struktur: Analogie und Induktion — 212
  - 3.2 Die epistemologische Struktur: Eigenes und Fremdes — 215
- 4 Fazit: Kulturhermeneutik als Hermeneutik — 223**

## **D. Kulturhermeneutik als Phänomenologie: Edmund Husserl — 227**

- 1 Zum Anlass der *Krisis*-Schrift und zum Ansatz Husserls — 232**
- 2 Die Lebenswelt als intersubjektive Welt der Geltungen — 237**
  - 2.1 Der Vorbegriff der Lebenswelt — 237**
  - 2.2 Die Wissenschaft von der Lebenswelt: Epoché 1 — 241
  - 2.3 Merkmale der Lebenswelt — 244
- 3 Die Lebenswelt als Korrelat der transzendentalen Subjektivität — 247**
  - 3.1 Das universale Korrelationsapriori: Epoché 2 — 249
  - 3.2 Transzendente Subjektivität als Intersubjektivität — 256
  - 3.3 Übergang zur theologischen Auswertung — 260**
- 4 Die phänomenologische Grundierung der Theologischen Kulturhermeneutik — 263**

## **E. Kulturhermeneutik zwischen Fremdheit und Identität — 279**

- 1 Die Deutung der Fremdheit bei Georg Simmel — 284**
  - 1.1 Der Ansatz der *Soziologie* Simmels — 286
  - 1.2 Das Raum-Kapitel als Kontext des „Exkurses über den Fremden“ — 291
  - 1.3 Die Charakteristika der Fremdheitserfahrung — 296
  
- 2 Die Fremdheit gegenüber sich selbst bei Julia Kristeva — 303**
  - 2.1 Zum Anliegen und Aufbau der Fremdheits-Schrift — 304
  - 2.2 Fortführung der Phänomenologie des Fremden — 305
  - 2.3 Was bedeutet ‚Fremde sind wir uns selbst‘? — 307
  
- 3 Die Fremdheitserfahrung der Theologischen Kulturhermeneutik. Eine phänomenologische Meditation — 312**
  
- 4 Der dreifache Identitätskonflikt als Implikat der Theologischen Kulturhermeneutik — 324**
  - 4.1 Die dreifache Gestalt des Christentums in der Neuzeit bei Dietrich Rössler — 324
  - 4.2 Das dreifache Identitätsproblem des neuzeitlichen Christentums — 331
    - 4.2.1 Das persönliche Identitätsproblem — 332
    - 4.2.2 Die unsichere kirchliche Identität — 336
    - 4.2.3 Die unsichere kulturelle Identität — 339
  
- 5 Schlussbemerkung — 341**

## **Schluss — 343**

- 1 Leitlinien einer kulturhermeneutisch inspirierten Praktischen Theologie — 343**
  
- 2 Skizze einer kulturhermeneutisch orientierten Praktischen Theologie — 354**

**Literaturverzeichnis — 379**

**Namenregister — 400**



# Einleitung

## 1 Die Zeichen der Zeit

In einer besonders geistreichen späten Variante der Geschichte von der pharisäischen Zeichenforderung lässt Jesus seine Gegner nicht einfach nur stehen, sondern er gibt ihnen noch eine Lese-Anweisung mit auf den Weg: Eines besonderen Zeichens über den Menschensohn bedarf es nicht, alle nötigen Zeichen sind gegeben, und es ist jetzt vor allem notwendig, diese Zeichen recht deuten zu können: „Über das Aussehen des Himmels könnt ihr urteilen; könnt ihr denn nicht auch über die Zeichen der Zeit urteilen?“ (Mt 16, 3b). Das Bedürfnis danach, die σημεῖα τῶν καιρῶν im Lichte des Glaubens zu interpretieren und danach zu fragen, was die religiöse Großwetterlage zu lernen gibt, hat sich offensichtlich schon in der frühesten Christenheit gebildet.<sup>1</sup> Zur Ausbildung jenes Bedürfnisses dürfte das Missverhältnis geführt haben, in dem der geglaubte Anbruch der Heilszeit in Kreuz und Auferstehung Jesu zu der nüchternen Realität der Erlösten stand. Beträchtliche Teile des neutestamentlichen Kanons sind der Bearbeitung dieses Missverhältnisses gewidmet. Sie stellen mithin eine Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“ dar: Von der Beschreibung ‚dieses vergehenden Äons‘ über die paulinische *kairos*- oder die johanneische *kosmos*-Lehre bis hin zu den ebenso grandiosen wie bizarren Bildern der Offenbarung über die „Hure Babylon“ reichen die Verstehenshilfen, welche die Apostel und Propheten den Gläubigen an die Hand gaben.

Es wäre ein äußerst reizvolles Geschäft, die Arten und Weisen, wie christliche Theologie die sie jeweils umgebende Kultur wahrnahm, durch die Geschichte zu verfolgen. Der Machtstatus der Kirche dürfte dabei ebenso eine Rolle spielen wie der philosophische Diskurs, auf den man sich bei der Explikation der Wahrnehmungen jeweils einzulassen hatte. Es liegt auf der Hand, dass sich einem Justin dem Märtyrer mit seiner *logos-spermatikos*-Lehre eine andere Kulturwahrnehmung aufdrängte als den Sozialtheoretikern des Mittelalters oder der frühen Neuzeit, für die in einer weitgehend verchristlichten Gesellschaft<sup>2</sup> eher deren innerer Zustand von Belang war.

Wie auch immer eine solche Geschichte christlicher Kulturdeutung aussehen würde, eins ist sicher, nämlich dass die europäische Aufklärung einen tiefen Ein-

---

1 Dass der Vers offensichtlich sekundär ist, sollte kein Grund sein, ihn nicht zu kommentieren, wie es die Praxis in den meisten neueren Matthäus-Kommentaren ist.

2 Darauf, dass das Judentum in Konstruktionen einer kirchlichen Einheitskultur im Mittelalter zumeist geflissentlich übergangen wird, ist immer wieder hinzuweisen.

schnitt in ihr zu bedeuten hätte. In ihrem Gefolge drängt sich das Bedürfnis nach christlicher ‚Lagedeutung‘ noch einmal mit einer ganz eigenen Verve auf und kommt folgerichtig in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer eigenen Blüte. Die Aufforderung, die „Zeichen der Zeit“ zu deuten, wird auch heute im Grunde kaum weniger dringlich empfunden als zur Zeit der frühen Christen. Selbst der expressionistische Zwischenruf, Theologie habe ‚zur Sache, nicht zur Lage‘<sup>3</sup> zu reden, erwies sich eher als Pfeifen im Walde, prägte doch die ‚Dialektische Theologie‘ selbst vielfältige eigentümliche Kulturdeutungen aus.<sup>4</sup>

Was ist das spezifisch moderne, (nach-)aufgeklärte Problem theologischer Kulturwahrnehmung? Es dürfte darin bestehen, dass heterogene, ja konträre Ansätze nebeneinander bestehen, welche die Vielfalt der Einzeleindrücke in eine stimmige Gesamterzählung bringen wollen. Zunächst hat es Narrative des Verfalls zu allen Zeiten der Christentumsgeschichte und so auch in der Neuzeit gegeben, ganz gleich ob sie in einen pessimistischen Blick auf das irdische ‚Jammertal‘ (Spee) oder in eine ‚Hoffnung besserer Zeiten‘ (Spener) mündeten. Die scheinbar gegenchristlichen Auswüchse der Aufklärung waren in gewisser Hinsicht natürlich Wasser auf den Mühlen dieser Wahrnehmung, die dann in dem Aufruf: „Weck die tote Christenheit“ (Christian Gottlob Barth 1827; EG 263) münden konnte: Die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts beruhen darauf. Indes konnte die Umgebung doch nicht bloß als das Meer der Sünde verstanden werden, sofern Gottes Geist ja immer noch als am Werke gedacht werden musste. Diesen Zug bringt zeitgleich typisch aufgeklärtes Perfektibilitätsdenken kräftig zur Geltung; das Grundgefühl war, dass es im Grunde mit der Christenheit und der durch sie bestimmten Kultur immer besser wird. Schleiermacher scheint eine Mittelposition einzunehmen, insofern er in den Reden *Über die Religion* zwar einerseits an Krisenszenarien anknüpft – obgleich diese weniger mangelnder christlicher Entschlossenheit als vielmehr dem Ersterben des religiösen Sinns überhaupt angelastet werden –, zugleich aber in seiner *Glaubenslehre* aufrecht erhält, dass die Geschichte der Kirche als Geschichte der fortschreitenden Durchdringung der Welt mit christlichem Geist gelesen werden muss. Eine ähnliche Position vertritt Hegel in seiner Geschichtsphilosophie, nur dass die Vergeistigung und Versittlichung der Welt über die partikulare Gestalt der Kirche hinausdrängt und sich

---

3 KARL BARTH, *Theologische Existenz heute!* (1933) Neu hg. von Hinrich Stoevesandt, München 1984, 27.

4 Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, *Christologie und Ästhetik. Die Lichterlehre Karl Barths in ihrer Bedeutsamkeit für die Praktische Theologie*. In: J. Seim/L. Steiger (Hg.), *Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik*. Festschrift Rudolf Bohren zum 70. Geburtstag, München 1990, 40–46; DIETRICH KORSCH, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Tübingen 2005.

gedanklich im philosophischen Begriff und tatsächlich im vernünftigen Staat realisieren will.

Bei all diesen Ansätzen – weitere, damit verwandte ließen sich namhaft machen – entsteht aufgrund ihres spekulativen Charakters das Bedürfnis nach einem Abgleich mit der Wirklichkeit, wobei bereits die Frage nach den richtigen Kategorien dieses Abgleichs einige Probleme aufwirft. Während sich der erste pessimistische Typ mit einer gewissen Geschmeidigkeit neutestamentliches Krisenvokabular zu eigen macht, bei dem die jeweilige Gegenwart gleichsam schlecht abschneiden *muss*, stehen die anderen beiden Typen vor der Aufgabe, die Spuren der postulierten Aufwärtstrends auch in der jeweiligen kulturellen ‚Lage‘ zu identifizieren und geeignete Modi der Beschreibung dafür zu entwickeln. Zugleich muss mit dieser Identifikationsarbeit eine eigene Hermeneutik des Christentums einher gehen, das sich – im Zuge des vermeinten kulturellen Aufwärtstrends – ebenfalls nicht mehr von selbst versteht: Wie hat man die Rolle des vorfindlichen Christentums im Fortschreiten der Realisierung des Geistes zu deuten? Spätestens mit Johann Salomo Semler sind diese Aufgaben klar gestellt.<sup>5</sup> In beidem dürfte man den Grund des im 19. Jahrhunderts explodierenden Bedürfnisses nach ‚Lagedeutung‘ zu sehen haben.

Die hermeneutischen Probleme verkomplizieren sich nicht unerheblich durch den Umstand, dass sich wiederum etwa zeitgleich der Religionsbegriff zu etablieren beginnt.<sup>6</sup> Dessen Unterscheidungspotenzial deutet von vornherein darauf hin, dass die Lage der Religion offensichtlich nicht mit der Lage des Christentums, erst recht aber nicht mit der Situation der Kirchen identisch ist. Erste Ansätze zu einer weiter gefassten Hermeneutik der Religion finden sich spätestens seit der Frühromantik.<sup>7</sup> Das Bedürfnis nach Zeitdeutung setzt aus sich selbst eine Neujustierung des Verständnisses von Christentum im Rahmen einer allgemeinen Religionstheorie heraus. Jene Komplexität potenziert sich durch die neueren und neuesten religionssoziologischen Befunde der Individualisierung, Pluralisierung und Vagabundisierung der Religion ebenso wie durch die interne Vervielfältigung des Christentums zu vielen ‚Christentümern‘.

---

<sup>5</sup> Vgl. MARIANNE SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin 2012.

<sup>6</sup> Vgl. BOTHO AHLERS, *Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der praktischen Theologie im 18. Jahrhundert.*, Gütersloh 1980.

<sup>7</sup> Vgl. ULRICH BARTH, *Die Religionstheorie der „Reden“*. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm. In: Ders., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 259–289; ANDREAS KUBIK, *Die Symboltheorie bei Novalis. Eine ideengeschichtliche Studie in ästhetischer und theologischer Absicht*, Tübingen 2006, 311–344.

## 2 „Theologische Kulturhermeneutik“ – Etablierung eines Schlagworts

Ganz offensichtlich ist eine theologische Hermeneutik der Kultur – was auch immer unter dem Begriff der ‚Kultur‘ des näheren zu verstehen ist – ein altes Geschäft, wenn es auch nicht unter diesem Namen angetreten war. Die „Zeichen der Zeit“ zu lesen, hat sich das Christentum und seine Theologie immer wieder als Aufgabe neu zu eigen gemacht. Der Prozess der Aufklärung steht in diesem Zusammenhang aber noch für eine weitere spannungsreiche Entwicklung: dass sich nämlich eine Zeitdiagnose und Religionsdeutung außerhalb von Christentum, Kirche und Theologie herausbildet, welche ihr Geschäft erst einmal unabhängig von theologischen Geltungsansprüchen betreibt. Eine solche außertheologische Religionsdeutung, die auch nicht zwingend als Religions- oder Christentumskritik auftreten muss, erreicht einen ersten Höhepunkt in der Kulturwissenschaft um 1900;<sup>8</sup> Klassiker wie Georg Simmel, Max Weber, Emile Durkheim oder andere bleiben wichtige Referenzautoren in einer Debatte, welche sich selbst fortpflanzt und inzwischen beinahe ebenso vielstimmig ist wie die Religion, auf die sie sich bezieht.

Durch diese Entwicklung wird die Frage nach dem Spezifikum *theologischer* Kulturdeutung aufgeworfen; eine Frage, welche sich angesichts immer ausgefeilterer kulturwissenschaftlicher Methoden, Paradigmen und Ergebnisse mit zunehmender Dringlichkeit stellt. Doch kann die Theologie in einem vielstimmigen Konzert der (post-) modernen Religionsdeutung einfach mitspielen, oder muss sie sich nicht noch einmal grundsätzlich von diesem unterscheiden wollen? Kaum weniger dringend ist die Frage nach dem Abnehmer von Zeitdiagnosen, welche durch TheologInnen produziert werden: Bleiben ihre Deutungen ein innertheologisches oder gar innerkirchliches Geschäft, oder richten sie sich mit einem Allgemeinheitsanspruch an die weitere Öffentlichkeit? Welches Interesse hätte Theologie daran, welches unterstellte sie aber auch den potenziellen Zuhörern bzw. – da hier ja zumeist geschrieben wird – Leserinnen?

Wer sich nun ob solcher Fragen daran machen wollte, eine „Theologische Kulturhermeneutik“ zu entwerfen, der sähe sich allerdings dem Umstand gegenüber, dass dieser Titel in der gegenwärtigen Debatte bereits belegt ist. Dabei ist bereits die Verwendung des Ausdrucks „Kulturhermeneutik“ alles andere als selbstverständlich. Zwar verfolgt diese Arbeit kein begriffsgeschichtliches Interesse, aber so viel ist dennoch deutlich, dass die ältesten Spuren seiner Verwen-

---

<sup>8</sup> Vgl. überblicksweise die einschlägigen Beiträge in VOLKER DREHSEN/WILHELM GRÄB/BIRGIT WEYEL (Hg.), *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen 2005.

dung auf die Debatten der amerikanischen *social sciences*, besonders der *postcolonial studies* verweisen. Er reflektiert dort die Voraussetzungshaftigkeit, ja den Herrschaftscharakter des Verstehens ‚fremder Kulturen‘ durch *white anglo-saxon protestants*.<sup>9</sup> Ganz anders präsentiert sich hingegen die Verwendung des Ausdrucks in der deutschsprachigen Theologie: Hier werden durchgängig Probleme des *intrakulturellen* Verstehens erörtert.<sup>10</sup> Doch selbst nach dieser Bedeutungsverschiebung ist der Sprachgebrauch durchaus noch uneinheitlich. Man kann die Vielgestaltigkeit entsprechender Theoriebemühungen vorläufig auf drei Typen reduzieren.

Der erste untersucht die außerkirchliche Wirkungsgeschichte christlicher Gedanken und christlicher Praxis und will folglich eine Durchleuchtung der Gegenwartskultur auf ihre christlichen Wurzeln hin leisten. Dies geschieht aber nicht bloß im Interesse motivgeschichtlicher Erhellung, sondern in der Regel mit dem Ziel, die moderne Kultur zumindest teilweise als Ort der Realisierung des Christentums zu reklamieren: Aufgabe ist es, „das Erbe des klassischen Kulturprotestantismus und dessen systematische Anliegen [...] in eine analytisch verfahrenende protestantische Kulturhermeneutik [zu] überführen.“<sup>11</sup> Das Christentum, und insbesondere der Protestantismus, wird dabei nicht nur normativ als Leitkultur in Anspruch genommen,<sup>12</sup> sondern auch in hermeneutischer Hinsicht: Aus einer Reihe von Gründen ist der „gegenwärtige Protestantismus [...] so etwas wie der ideale Hermeneut einer gegenwärtigen modernen Kultur, die sich [...] über ihre historische Verfaßtheit wird Klarheit verschaffen müssen.“<sup>13</sup> Theologie wird

---

<sup>9</sup> Vgl. für den deutschen Debattenkontext jetzt den Band von C. ERNST/W. SPARN/H. WAGNER (Hg.), *Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz*, München 2008; vgl. auch meine Besprechung. In: *ThLZ* 134 (2009), 1104–1106.

<sup>10</sup> Eine gewisse Ausnahme stellt CHRISTIAN GRETHLEIN, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 187–192, dar, der den Konnex zur Missionstheologie, die sich inzwischen weitgehend selbst zu einer ‚Interkulturellen Theologie‘ gewandelt hat, mitführt.

<sup>11</sup> CHRISTIAN ALBRECHT, *Protestantische Identität in moderner Lebenskultur. Der Ort des Religiösen in einer kulturbezogenen Hermeneutik*. In: Reiner Anselm u. a. (Hg.), *Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1999, 201–223, hier: 211.

<sup>12</sup> Gemeint ist natürlich nicht nur der kirchliche, sondern eben der sich auch als Kultur realisierende Protestantismus, eine Kultur, die „sich ihrer christlich-religiösen, und das heißt: ihrer humanen, auf Bildung und Zivilisation, auf Freiheit und Individualität zielenden Wurzeln bewußt ist“ (a.a.O., 222).

<sup>13</sup> A.a.O., 210.

damit zur „historischen Kulturwissenschaft des Christentums“<sup>14</sup>, ein Programm, das Christian Albrecht ausdrücklich auf neuprotestantische Klassiker wie Ernst Troeltsch und andere zurückführt.

Ein zweiter Typ untersucht kulturelle Artikulationen im Sinne einer „sinntheoretischen Tiefenhermeneutik“<sup>15</sup> auf ihre religiösen Valenzen hin. Er weiß sich von einem transzendentalen Religionsbegriff geleitet, welcher Religion „in Richtung auf universell ausweisbare formale Bezugssysteme“<sup>16</sup> entfaltet: Entlang der Kategorientafel Immanuel Kants lassen sich kontrolliert „Grenzbegriffe der Eigenschaft ‚unbedingt‘ gewinnen“<sup>17</sup>, welche sich auf Erfahrung anwenden lassen und mit dieser spannungsreiche Gegensatzpaare bilden: Endlichkeit/Unendlichkeit, Fragmentarhaftigkeit/Ganzheit, Zeitlichkeit/Ewigkeit, Kontingenz/Notwendigkeit. Wo immer sich kulturelle Erscheinungen unter diesen Gegensatzpaaren sinnvoll deuten lassen, lässt sich mithin Religion identifizieren. Es sind die Unbedingtheitsmarker in solchen kulturellen Erscheinungen selbst, welche die religiöse Lesbarkeit provozieren. Dementsprechend wird die christliche Dogmatik als Instrument einer solchen Religionshermeneutik verstanden, welche den Welt- und den Selbstumgang kirchlicher und außerkirchlicher Religion theologisch verstehbar macht.<sup>18</sup> Das letztlich systematisch-theologische Interesse liegt auf der Hand.

Indes ist das Etikett „Theologische Kulturhermeneutik“ doch vorwiegend noch für einen anderen, dritten Typus theoretischer Bemühung reserviert. Theologische Zeitdeutung kann sich danach nicht mehr im Freilegen christlicher Wurzeln oder der Durchleuchtung (spät-) moderner ‚Sehnsucht nach dem Absoluten‘ erschöpfen. Das Verstehenwollen wird von ganz anderen Phänomenen umgetrieben, welche sich auf den ersten Blick einem theologischen Zugriff zu entziehen scheinen. Dazu gehören etwa das begeistert selbstvergessene ‚Mitgehen‘ während eines Popkonzertes, das durchritualisierte Verhalten von Fußball-

---

**14** Vgl. CHRISTIAN ALBRECHT, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie*, Tübingen 2000.

**15** ULRICH BARTH, *Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung*. In: Ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 3–27, hier: 16.

**16** A.a.O., 4.

**17** A.a.O., 11.

**18** Vgl. JÖRG LAUSTER, *Christologie als Religionshermeneutik*. In: Christian Danz/Michael Murrmann-Kahl, *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2010, 239–258; CHRISTOPHER ZARNOW, *Identität und Religion. Philosophische, soziologische, religionspsychologische und theologische Dimensionen des Identitätsbegriffs*, Tübingen 2010, 303–356.

fans am Spieltag und manchmal auch im sonstigen Leben, das Versprechen von Glück und intensivem Leben in der Werbung, der ethisch motivierte glühende Einsatz für Menschenrechtsgruppen, das Eintauchen in die großen Narrationen von Kino und Romanen, die bekehrungshafte Neuausrichtung des Lebens und Kaufens im Sinne eines ökologischen Bewusstseins und vieles andere mehr. Kulturhermeneutische Bemühung meint hier auf Erlebnisse, Bewusstseinszustände oder Verhaltensweisen zu treffen, welche strukturell denen der Religion ähneln oder gleichkommen, ja sie mitunter an Intensität oder Bedeutungstiefe zu übertreffen scheinen.<sup>19</sup> Da sich diese freilich in der Regel selbst nicht *als* Religion zu erkennen geben, ist man genötigt, hier von ‚impliziter Religion‘ zu sprechen.<sup>20</sup> Dieser Titulatur ist recht schnell widersprochen worden: Wie kann etwas Religion sein, wenn die Beteiligten nicht wissen, dass es sich um Religion handelt? Der Einwand konnte bislang auf theoretischer Ebene nicht wirklich ausgeräumt werden, und doch hat er der beharrlichen Attraktion der Phänomene keinen echten Eintrag tun können. Zu hoch misst hier die Kulturhermeneutik das implizit-religiöse Energielevel, als dass die Theologie von den genannten Erscheinungen einfach wieder absehen könnte. Damit stellt sich freilich das hermeneutische Problem an dieser Stelle ganz besonders dringend: Wie und was kann hier mit guten Gründen als religiös verstanden werden? Es liegt auf der Hand, dass Theorien von einer ‚Dispersion des Religiösen‘ im Hintergrund stehen.<sup>21</sup> Und diese Verstreuung gilt ganz offensichtlich als ein besonders aufschlussreiches „Zeichen der Zeit“.

Man kann sich fragen, ob mit diesem dritten Typ eigentlich die Intention dessen, was sich mit dem Ausdruck „Theologische Kulturhermeneutik“ verbinden lässt, noch erfüllt ist. Auf den ersten Blick scheint man es doch eher mit einem Randthema zu tun zu haben, das die Reichweite der ersten beiden

---

**19** Gelegentlich artikuliert das Phänomenenfeld diese strukturelle Ähnlichkeit selbst. So bekennt etwa der Schriftsteller Henry Miller, die Lektüre des Romans *Siddharta* von Hermann Hesse (1920) sei für ihn „wirksamere Medizin als das Neue Testament“ (Klappentext zur Ausgabe: HERMANN HESSE, *Siddharta*. Eine indische Dichtung, Frankfurt a. M. 65/1974). Noch schneller auf den Punkt kommt der Fußballfan, für den sein Verein kurzerhand seine ‚Religion‘ darstellt (die Beispiele sind im Internet leicht greifbar), die inzwischen auch eigene Friedhöfe zur Verfügung stellt, so etwa der Hamburger Sportverein (<https://www.hsv.de/unser-hsv/verein/hsv-friedhof/>) [Abruf am 21.03.2018, 12:00 MEZ].

**20** Zur Theoriegeschichte dieses Ausdrucks vgl. GÜNTER THOMAS, *Implizite Religion*. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, Würzburg 2001.

**21** Vgl. MICHAEL EBERTZ, *Die Dispersion des Religiösen*. In: Hermann Kochanek (Hrsg.), *Ich habe meine eigene Religion*. Sinnsuche jenseits der Kirchen. Zürich/Düsseldorf 1999, 210–231.

Typen zu unterschreiten scheint. So viel dürfte an diesem Einwand von vornherein richtig sein, dass auch der dritte Typ faktisch immer wieder auf die anderen beiden zurückgreifen muss, und sei es nur, um das *sampling* von Bruchstücken aus unstrittig religiösen Traditionen in den einschlägigen Kulturbereichen festzustellen.<sup>22</sup> Indes haben Begriffskarrieren oft auch ihr eigene Logik. Es lässt sich durch eine schlaglichtartige Betrachtung der neueren Geschichte der deutschsprachigen Praktischen Theologie plausibel machen, warum es sich durchaus nahe legte, den Ausdruck ‚Kulturhermeneutik‘ gerade mit dem scheinbaren Spezialproblem der verstreuten, impliziten Religion zu verbinden – und damit vielleicht gerade auch den Anspruch auf umfassende Kulturdeutung aufrecht zu erhalten. Hier sei lediglich an die grobe Linie erinnert; ausführlich werden namhafte Vertreter dieser kulturhermeneutischen Richtung weiter unten besprochen.

Aufbruchspathos atmet das Editorial zur 1966 neu gegründeten Zeitschrift „Theologia Practica“. Situationsbeschreibung und Programmatik gipfeln in mehreren offenen Fragen, so auch der nach dem „Gegenstand der Praktischen Theologie“.<sup>23</sup> Die bisherige Konzentration auf die „Amtspraxis“ sei auszuweiten auf die „Glaubenspraxis“ auch der Laien, welche ihrerseits „aufs engste verflochten [ist] mit der Existenz und dem Verhalten der Nichtchristen [...], mit denen die Christen unter allen Umständen in Ehe, Beruf und Öffentlichkeit zusammenarbeiten müssen“<sup>24</sup> Das erfordert eine umfassende Aufarbeitung christlicher Praxis im Kontext moderner Säkularität. Als umfassender Thematisierungsrahmen wird hier wie in dem kurze Zeit später eröffneten Nachbarschaftsunternehmen, der Zeitschrift „Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft“ (1970 als Fortsetzung der „Pastoraltheologie“ neu gegründet), die „Gesellschaft“<sup>25</sup> namhaft gemacht. Das Christentum ist nicht einfach Gegenüber der Gesellschaft, wie es die zeitkritische Attitüde der ‚Dialektischen Theologie‘ wollte, sondern selbst ein gesellschaftliches Faktum in den vielfältigsten – und immer wieder auch fragwürdigen – Verflechtungen. Der emanzipatorische Zungenschlag ist unüberhörlich; er fand mit der zweibändigen Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie von Gert Otto<sup>26</sup> seinen Höhepunkt – und in gewisser Weise auch sein vor-

---

<sup>22</sup> Ein Beispiel hierfür ist die immer wiederkehrende Verwendung von biblischen oder christlich-kunstgeschichtlichen Motiven in der Werbung; vgl. dazu GERD BUSCHMANN/MANFRED PIRNER (Hg.), Werbung, Religion, Bildung. Kulturhermeneutische, theologische, medienpädagogische und religionspädagogische Perspektiven, Frankfurt a. M. 2003.

<sup>23</sup> GERHARD KRAUSE, Zur Standortbestimmung einer Zeitschrift für Praktische Theologie. In: ThPr 1 (1966), 9.

<sup>24</sup> A.a.O., 10.

<sup>25</sup> WOLF-DIETER MARSCH, Vorwort. In: WPKG 59 (1970), 2.

<sup>26</sup> Vgl. GERT OTTO, Praktische Theologie, 2 Bde., München 1986–88.

läufiges Ende: Krause konnte beispielsweise noch Christen und Nichtchristen scheidlich-friedlich trennen, aber gerade die vielen Übergangsphänomene der Religiosität und ihrer Selbstbeschreibungen fallen damit aus: „Dem Phänomen von individueller Sinnsuche ist mit dem alten Emanzipationsparadigma nicht mehr gerecht zu werden.“<sup>27</sup> Steht aber die Verflochtenheit christlicher Praxis allgemein und der Amtspraxis im Besonderen mit ihrer gesellschaftlichen Umgebung in Frage, dann treten zunehmende gerade die *dirty phenomena*, die aufregend uneindeutigen Erscheinungen von Religion, zunehmend in den Blick. Daraus folgt: Der Gesellschaftsbegriff erweist sich als zu unflexibel, um dieser Perspektive einen hinreichenden Halt zu geben. An seine Stelle tritt zunehmend der Kulturbegriff:<sup>28</sup> fassbar etwa in der Umbenennung der „Theologia Practica“ in „Praktische Theologie“ (1994) mit dem neuen Untertitel: „Praxis in Kirche, Gesellschaft und Kultur“ (Hvg. A.K.)<sup>29</sup> Denn dem Kulturbegriff ist – zumindest in der von der Theologie bevorzugten Fassung – die Bezogenheit auf Sinndeutung und ihre Schemata bereits inhärent.<sup>30</sup> Das mag auch der Grund dafür sein, dass in der Folge die Zahl der praktisch-theologischen Veröffentlichungen, welche das *epitheton* „Kultur“ im Titel tragen, explodiert.<sup>31</sup> Die so in den Blick zu nehmende Praxis konkretisiert sich am Ort des ‚Alltags‘ und der ‚Lebenswelt‘, die deshalb etwa zeitgleich als neue Leitbegriffe in den theologischen Diskurs ein-

---

**27** MICHAEL MEYER-BLANCK, Neuere Entwürfe zur Praktischen Theologie. In: ThR64 (1999), 197–216, hier: 201.

**28** Zu diesem sich quer durch die Wissenschaften ziehenden Paradigmenwechsel vgl. auch den Überblick bei ULRICH BARTH, Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektive. In: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 29–87, hier: 30–40.

**29** Während die für die Theoriegeschichte der Theologischen Kulturhermeneutik höchst einschlägige Festschrift für Henning Schröer zumindest im Inhaltsverzeichnis noch völlig ohne den Kulturbegriff auskommt (vgl. DIETRICH ZILLESSEN u.a. (Hg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben, Rheinbach-Merzbach 1991), heißt ein ähnlicher Sammelband zeitgleich bereits KARL-ERNST NIPKOW u.a. (Hg.), Praktische Theologie und die Kultur der Gegenwart. Ein internationaler Dialog, Gütersloh 1991.

**30** Im Hintergrund stehen häufig Kulturbegriffe, wie sie Ernst Cassirer oder Clifford Geertz entworfen haben; vgl. z.B. DIETRICH KORSCH/ENNO RUDOLPH (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000; WILHELM GRÄB, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002, 53–67; CORNELIA RICHTER, Die Religion in der Sprache der Kultur. Schleiermacher und Cassirer – kulturphilosophische Symmetrien und Divergenzen, Tübingen 2004.

**31** Die Eingabe der Suchbegriffe „prakt?“ „theol?“ „kultur?“ bei [www.stabikat.de](http://www.stabikat.de) ergab bei einer Abfrage am 08.01.2015 bis 1990 ca. 60, nach 1990 aber ca. 420 Ergebnisse. Eine aktuellere Wiederholung dieses Experiments ist aufgrund einer Neuprogrammierung des OPAC in ihrer Aussagekräftigkeit schwer einzuschätzen.

wandern.<sup>32</sup> Aus den Einzeldisziplinen der Praktischen Theologie erwächst ein neues Interesse an der ästhetischen Dimension von Predigt, Liturgie und Religionsunterricht, welches sich zur Gesamtcharakterisierung einer „ästhetischen Wendung innerhalb der Praktischen Theologie“<sup>33</sup> verdichtet. Dabei tritt zunehmend auch der Wortsinn von αἴσθησις in den Vordergrund: ‚Wahrnehmung‘ ist die angemessene Einstellung gegenüber den Phänomenen, die auf den ersten, zweiten und noch dritten Blick fremd und uneindeutig scheinen und deren theologisches Verständnis allererst anzubahnen ist. Die letzte prominente praktisch-theologische Zeitschriftengründung versteht sich dann schon ausdrücklich als Statthalterin der „kulturhermeneutische[n] Neubestimmung und Erweiterung der Praktischen Theologie“<sup>34</sup>: In diesem Sinne möchte sie sich daran beteiligen, „das Phänomen der Religion in seiner expliziten und oft auch nur impliziten – also hermeneutisch allererst zu erschließenden – Vielfalt verstehen zu lernen.“<sup>35</sup>

Insgesamt liegt also bei dem, was derzeit Theologische Kulturhermeneutik heißt, ein spezifischer Modus vor, im Windschatten der neu erblühenden Kulturtheorie<sup>36</sup> das Thema ‚Kultur‘ nach dem Ende der Diastasentheologie, welche bis in die 1960er Jahre vorherrschte, wiederzugewinnen und theologisch fruchtbar zu machen, und zwar unter dezidiertem Einbezug der ‚impliziten Religion‘. Einerseits geht damit ein gewisser Anschluss an den Kulturprotestantismus der Kaiserzeit einher. Bereits die Herausgeber der „Theologia Practica“ machten dies ausdrücklich: Es könne keinem Zweifel unterliegen, dass „die radikalen Fragen der ‚liberalen‘ Theologen zum großen Teil noch heute anstehen und daß die von ihnen erstrebten praktischen Ziele heute wohl allen Theologen [...] selbstverständlich geworden sind.“<sup>37</sup> Noch einmal 50 Jahre später hat sich die Einschätzung insgesamt bestätigt: Mit einem großflächigen Pinselstrich kann man sagen, dass

---

**32** Für beide Ausdrücke fungiert unter anderem Henning Luther als Stichwortgeber; vgl. HENNING LUTHER, Die Zwiespältigkeit des Alltags. Perspektiven der neueren Diskussion zu „Alltag“ und „Lebenswelt“. In: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 184–210; zur „Lebenswelt“ vgl. ferner auch unten die Einleitung zu Kapitel D.

**33** HARALD SCHROETER-WITTKKE, Kritische Theorie – Politästhetik – Kunst für alle. Eine Relektüre des praktisch-theologischen Ansatzes Henning Luthers. In: Kristian Fechtner/Christian Mulia (Hg.); Henning Luther - Impulse für eine praktische Theologie der Spätmoderne, Stuttgart 2014, 26–39, hier: 26.

**34** WILHELM GRÄB/RICHARD OSMER, Editorial. In: International Journal of Practical Theology 1 (1997), 1–10, hier: 7.

**35** A.a.O., 8.

**36** Vgl. JOHN STOREY (Hg.), Cultural theory and popular culture. A reader, London 1998; WOLFGANG MÜLLER-FUNK, Kulturtheorie. Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften, Tübingen 2010; DOROTHEE KIMMICH u.a. (Hg.), Kulturtheorie, Bielefeld 2010.

**37** Gerhard Krause, Standortbestimmung, a.a.O., 5.

die Praktische Theologie in letzter Zeit beinahe durchgängig an die Fragestellungen der sich selbst ‚Moderne Theologie‘ nennenden Bewegung angeknüpft hat. Die Unterschiede sind gleichwohl auch nicht zu übersehen. Denn die Arbeit des klassischen Kulturprotestantismus war auch von dem Ziel geprägt, den Protestantismus in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens als Leitkultur zu etablieren.<sup>38</sup> Von einem solchen Anliegen finden sich in der heutigen Theologischen Kulturhermeneutik allenfalls noch – den Protagonisten selbst vermutlich unbewusste – Restbestände.<sup>39</sup> Die wichtigste Differenz wird man demnach wohl darin zu sehen haben, dass sich die Bewegung der Theologischen Kulturhermeneutik nicht mehr von der vermeintlich sicheren Warte des eigenen theologischen Hochsitzes aus in der Kultur umschaute, ob sie wohl dort etwas ihr Genehmes oder Verwandtes fände. Sie beruht vielmehr auf einer ganz anderen Ursprung intuition: dass sich in der Beschäftigung und Auseinandersetzung mit solchen kulturellen Prozessen und Phänomenen, die sich selbst nicht als religiös kennzeichnen, dennoch in subjektiver Perspektive Erfahrungen gemacht werden, sich Gefühle aufbauen, Reflexionsprozesse angestoßen werden, welche die Theologie nicht gleichgültig lassen können und insofern die Bezeichnung ‚religiös‘ erfordern.<sup>40</sup> Und diese Intuition wird nicht gesucht, provoziert oder sonst gemacht, sondern ergibt sich aus der Begegnung mit den Sachen selbst. Sie hat durchaus responsorischen Charakter. Genau dies ist auch der Grund dafür, dass die Einwände gegen den vorausgesetzten ‚weiten‘ Religionsbegriff so wenig ausrichten: Die Phänomene erweisen sich als eigenartig aufdringlich. Diese von mir so genannte Ursprung intuition lässt sich durch bloß kategoriale Überlegungen nicht kaltstellen, sondern ruft dann allenfalls nach einer angemesseneren Entfaltung.

Bis hierhin sei die erste Etablierung des Schlagworts ‚Theologische Kulturhermeneutik‘ skizzenhaft umrissen. An dieser Stelle ist nur noch ein kleiner Nachtrag zu machen. Die Praktische Theologie hat sich in dieser Hinsicht in den letzten Jahren vorwiegend auf Phänomene der so genannten populären Kultur fokussiert. Manche meinten, hier besonderen Aufschluss über die Signatur der gegenwärtigen religiösen Lage zu finden.<sup>41</sup> Den Grund für diese Zuwendung wird

---

**38** Vgl. FRIEDRICH WILHELM GRAF, Art. Kulturprotestantismus. In: TRE 20 (1990), 230–243.

**39** Vgl. dazu den folgenden Unterpunkt.

**40** Auch in dieser Hinsicht ist freilich in der ‚Modernen Theologie‘ schon einiges an Vorarbeit geleistet worden. Das kulturhermeneutische Differenzierungsniveau, das etwa HERMANN MULERT, Art. Ersatzreligionen, moderne. In: RGG<sup>1</sup> 2 (1910), 493–497, vorgelegt hat, wird von aktuellen Veröffentlichungen nicht immer erreicht.

**41** Vgl. JOACHIM KUNSTMANN/INGO REUTER, Einleitung. In: Dies. (Hg.), Sinnspiegel. Theologische Hermeneutik populärer Kultur, Paderborn 2009, 9–19: „Die Populäre Kultur bietet den idealen Spiegel für das, was für den Einzelnen stimmig ist und dem Leben Sinn gibt.“ (11)

man sicherlich in der persönlichen Erfahrung derjenigen Theologinnen und Theologen zu suchen haben, die sich von der impliziten Religion der Popkultur haben anfassend lassen; auch wird eine im Zuge des Umschwungs der *cultural studies* gesunkene Berührungsangst der Theologie mit der populären Kultur eine Rolle spielen. Aber für das Anliegen der Theologischen Kulturhermeneutik ist die Popkultur kein Erkenntnisgebiet, bei dem prinzipielle andere Ergebnisse zu gewärtigen wären als in der so genannten Hochkultur.<sup>42</sup> Entscheidend ist in jedem Fall lediglich, dass es sich um den Umgang mit ‚impliziter Religion‘ im außerkirchlichen Feld handelt. Der durch die Arbeit an den Phänomenen erreichte Diskussionsstand ist inzwischen mehrfach dokumentiert und kollationiert worden,<sup>43</sup> verschiedene Anregungen zur Methode sind vorgelegt,<sup>44</sup> als ‚Ansatz‘ ist dieser Typ Kulturhermeneutik inzwischen auch in das Lehrbuchwissen eingegangen.<sup>45</sup> Dies könnte insofern verwundern, als man insgesamt sagen kann, dass sich dieser dritte Typ zunächst in der Sammlung von Einzelstudien, die bis heute vielfach eher den Charakter von Ideenskizzen haben,<sup>46</sup> organisiert hat oder thematisch eng umrissene, wenn auch hochengagierte Monographien hervorgebracht hat.<sup>47</sup>

---

**42** Wenn etwa HANS MARTIN MÜLLER empfiehlt, dem homiletischen Defizit an „Glaubens- und Lebenserfahrung [...] durch die Lektüre von Dichtern“ (Homiletik, Berlin/New York 1996, 259) abzuhelfen, so wäre es nicht sinnvoll, hierin nur den hochkulturellen Affekt eines traditionellen Luthertums zu entdecken; prinzipiell liegt diese Aufforderung auf der gleichen Ebene wie die Empfehlung, Popsongs zu hören und Hollywood-Filme zu schauen, um die Menschen ‚besser zu verstehen‘.

**43** Vgl. KRISTIAN FECHTNER u.a. (Hg.), Handbuch Religion und populäre Kultur, Stuttgart 2005; THOMAS BOHRMANN u.a., Handbuch Theologie und populärer Film, 3 Bde., Stuttgart 2007–12; die einschlägigen Artikel in WILHELM GRÄB/BIRGIT WEYEL, Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007; HARALD SCHROETER-WITTKKE (Hg.), Popkultur und Religion. Best of..., Jena 2009.

**44** Vgl. GOTTHARD FERMOR, Religion entdecken. Ein methodischer Leitfaden. In: Schroeter-Wittke (Hg.), Popkultur, a.a.O., 433–439, ANDREAS KUBIK, Wahrnehmung der Lebenswelt und Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe. Anzeige einer Baustelle. In: Martina Kumlehn u.a. (Hg.), Lebenswissenschaft Praktische Theologie?! Berlin/New York 2011, 113–145, hier: 139–145.

**45** Vgl. nur THOMAS HELLER/MICHAEL WERMKE/DAVID KÄBISCH, Repetitorium Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch für Studium, Vikariat und Referendariat, Tübingen 2012, 158–174.

**46** Besonders augenfällig an den schon genannten Bänden von Dietrich Zilleßen, Hermeneutik, a.a.O.; Reiner Anselm u. a. (Hg.), Kunst, a.a.O.; aus der neueren Literatur etwa INGE KIRSNER (Hg.), Überzeichnet. Religion in Comics, Jena 2011.

**47** Vgl. etwa GOTTHARD FERMOR, Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche, Stuttgart 1999; FRANK THOMAS BRINKMANN, Comics und Religion. Das Medium der „Neunten Kunst“ in der gegenwärtigen Deutungskultur, Stuttgart 1999; JÖRG HERRMANN, Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Gütersloh 2001; INKEN MÄDLER: Transfigurationen. Materielle Kultur in praktisch-theologischer Perspektive, Gütersloh 2006.

Die Protagonisten dieses Theorie-Typs haben hingegen das Konzept bislang nicht *als* Konzept erläutert, sondern es lediglich im Zusammenhang umfassender Überlegungen zur Praktischen Theologie skizziert.<sup>48</sup> Gleichwohl ist das noch kein Beleg für mangelnde Stimmigkeit. Jenen konzeptuellen Überlegungen und ihrem inneren Zusammenhang wollen wir uns nunmehr zuwenden.

### 3 Drei führende Programme Theologischer Kulturhermeneutik

Im Folgenden sollen drei Theorieprogramme Theologischer Kulturhermeneutik intensiver besprochen werden, die sich durch ihr hohes theoretisches Potenzial und ihre Breite in der Wahrnehmung der Phänomene aus der Vielzahl der Ansätze und Einzelbeiträge herausheben und infolgedessen auch stark rezipiert wurden. Sie können in konzeptueller Hinsicht als repräsentativ für diese praktisch-theologische Richtung insgesamt stehen.<sup>49</sup> Sie sind gleichwohl auch Gegenstand vielfacher Kritik geworden, welche im folgenden Teilkapitel zur Sprache kommen soll.<sup>50</sup>

---

**48** Vgl. dazu den Unterpunkt 3 dieser Einleitung. Der wichtigste zusammenhängende theoretische Text dürfte bislang Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche*, a.a.O., 53–69 sein.

**49** Wollte man deren Realgeschichte schreiben, so wären freilich noch andere Autoren hinzuziehen. Hier wäre etwa an KARL FRITZ DAIBER, *Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*, Stuttgart 1997, oder an HENNING SCHRÖER, *In der Verantwortung gelebten Glaubens. Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Lebenskunst*, hg. von Gotthard Fermor, Stuttgart 2003, zu denken, aus dessen Oberseminar ferner eine Reihe von kulturhermeneutisch orientierten Einzelstudien hervorgegangen ist.

**50** Es soll nicht unterschlagen werden, dass Theologische Kulturhermeneutik auch im angelsächsischen Sprachraum, vor allem in den USA, intensiv betrieben wird. Der Verzicht auf deren umfängliche Aufarbeitung hat hier vorwiegend pragmatische Gründe. Ich würde aber auch die These vertreten, dass *konzeptionell* keine wesentlich anderen Gesichtspunkte zu den im Folgenden dazustellenden hinzukommen – und nur um solche geht es in dieser Arbeit. Vgl. als Einstieg in die anglophone Debatte D. STEPHEN LONG, *Theology and Culture. A Guide to the Discussion*, Eugene 2008; höchst engagierte und kenntnisreiche Einzelstudien sind etwa vorgelegt worden von TOM BEAUDOIN, *Virtual Faith. The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, Hoboken NJ 2000. Ein echter Unterschied zur deutschsprachigen Debatte ist, dass Theologische Kulturhermeneutik in den USA auch unter evangelikalischen Prämissen anspruchsvoll entfaltet werden kann; vgl. dazu KEVIN J. VANHOOPER, *What Is Everyday Theology? How and Why Christians Should Read Culture*. In: Ders. u.a. (Hg.), *Everyday Theology. How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*, Grand Rapids 2007, 15–60.

### 3.1 Die Macht der Phänomene – Hans-Günter Heimbrock

Der Frankfurter Theologe Hans-Günter Heimbrock hat ein äußerst weit gespanntes Werk zu allen Gebieten der Religionspädagogik und der Praktischen Theologie vorgelegt. Seinen Kontext bildet der Aufstieg des Themas ‚Gelebte Religion‘ gegen Ende der 1970er Jahre, das für ihn eine Art Lebensthema wird. ‚Gelebte Religion‘ wurde zunächst als innerchristlicher Gegen- oder Komplementärbegriff zu bloß ‚gelehrtem Glauben‘ geprägt<sup>51</sup>, um dann aber auch zur theoretischen Beschreibung außerkirchlicher Religiosität herangezogen zu werden.

In dieses Spektrum fallen auch einige frühe Arbeiten Heimbrocks. Erscheinungen von Laienfrömmigkeit interessieren ihn von Beginn an ebenso wie Ausweitungen des theologischen Fragehorizonts über den kirchlichen Bereich hinaus in das Feld der damals so genannten ‚Jugendreligion‘ und die Übernahme von Elementen außereuropäischer Religionskulturen. Theoretisch besonders herausfordernd aber ist das Feld der Zwischentöne, bei denen die Qualifizierung der Phänomene als ‚religiös‘ in produktiver Weise unklar bleibt.

Heimbrocks Forschungstätigkeit ist von Anfang an eng mit Fragen der religiösen Zeitdiagnose verknüpft. Das Theoriedesign ist dabei zunächst durchgängig individual- und sozialpsychologisch. Im Anschluss an Alexander Mitscherlichs Theorie von der ‚vaterlosen Gesellschaft‘<sup>52</sup> konstatiert Heimbrock eine „Entstrukturierung des kulturellen Überichs.“<sup>53</sup> Die gesellschaftlichen ‚Vater‘-Instanzen und deren Werte sind – nicht zuletzt wegen der biographischen Verquickung dieser Generation mit dem NS-Staat – nicht mehr vertrauenswürdig. Dies führt bei der Generation der Nachkriegskinder notwendig zu einer narzisstischen Frage nach der eigenen Identität in einer Gesellschaft, in der die Identität der Altvorderen nicht mehr zu prägen vermag. Diese Diagnose wird sogleich religionstheoretisch appliziert: Auch die religiösen Über-Ich-Instanzen brechen zunehmend weg, weshalb sich der Narzissmus auch in der ‚Jugendreligiosität‘ spiegelt. Diese stellt eine neue Artikulationsform inneren Lebens und insofern ein eminent hermeneutisches Problem dar: Es braucht das „Verstehen der ‚unbegriffenen Religion‘“.<sup>54</sup> Im Sinne eines ersten Zugangs zu ihr betrachtet Heimbrock

---

51 Vgl. DIETRICH RÖSSLER, *Gelebte Religion als Frage an wissenschaftliche Theologie*. In: Ders./J. Hanselmann (Hg.), *Gelebte Religion. Fragen an wissenschaftliche Theologie und kirchenleitendes Handeln*, München 1978, 9–27.

52 ALEXANDER MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München 1965.

53 HANS-GÜNTER HEIMBROCK, *Hermeneutik der Phantasie. Ein religionspsychologischer Zugang zur Jugendreligiosität*. In: *WPKG 66* (1977), 153–167, hier: 157.

54 Ebd., 154.

folgenden Gegenstandsbereich: erstens das – damals offenbar so genannte – ‚chemische Pfingsten‘, also die drogeninduzierte Bewusstseinerweiterung, zweitens polymediale Pop-Konzerte und den zugehörigen Kult um die Stars, drittens die Bewegung der ‚Jesus People‘, also die christliche Fraktion der Hippie-Bewegung, und schließlich viertens die eklektische Begeisterung für Fernöstliches. Die Religionsvermutung bezieht sich also auf sehr diverse Phänomene, die von spontanen Umformungen traditioneller Frömmigkeit verschiedenster Couleur bis zu charakteristischen Erscheinungen der Popkultur reichen.

Doch der ‚unbegriffenen Religion‘ ist nicht nur individualpsychologisch nachzuspüren. Analoge Bewegungen lassen sich auch sozialpsychologisch ausmachen, wie Heimbrock von dem Chicagoer Religionspsychologen Peter Homans lernt: An die Stelle klar definierter Religionssysteme tritt auch kollektiv eine eher unbestimmte Sehnsucht, ein schwer zu definierendes Verlangen nach Ganzheit. Heimbrock zitiert Homans’ resultierende Frage: „Ist die Massengesellschaft eine Ausgangssituation für (theologische) Hermeneutik?“<sup>55</sup>

Während diese Überlegungen ursprünglich ganz in den Bereich der Pädagogik und Religionpädagogik gehören, werden sie von Heimbrock alsbald ausgeweitet: Auf allen Ebenen kirchlichen Handelns ist man ja mit solchen schwer zu deutenden Erscheinungen gelebter Religion konfrontiert. Traditionen im Protestantismus, die Ansätze zu deren Erforschung geliefert hatten, wie etwa die ‚Religiöse Volkskunde‘ eines Paul Drews,<sup>56</sup> konnten sich theologiepolitisch nicht durchsetzen. Heimbrock kann die bislang unerledigte Aufgabe so zusammenfassen: „Ich denke, die Praktische Theologie steht deshalb gegenwärtig vor der Notwendigkeit, eine ‚Hermeneutik der religiösen Lebenswelt‘ zu entwickeln.“<sup>57</sup> Gefragt ist ihre von dogmatischen Vorurteilen freie Erfassung, bevor eine theologische Stellungnahme überhaupt qualifiziert erfolgen kann.

In der Folgezeit wendet er sich zunächst anderen Forschungsgebieten zu, kommt aber in einer größeren programmatischen Studie Anfang der 1990er Jahre noch einmal auf dieses Thema zurück. Unverändert ist die Psychoanalyse die Leittheorie, sie kann gar als einheitliche Methodologie für die Praktische Theologie fungieren, indem sie als Instrumentarium des Verstehens sowohl von Texten

---

55 HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Phantasie und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse, München/Mainz 1977, 22. – Im deutschen Sprachraum ist am leichtesten zugänglich der Aufsatz von PETER HOMANS, Freud und Tillich als Marksteine auf dem Weg zu einer Religionspsychologie. In: Eckart Nase/Joachim Scharfenberg (Hg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, 311–342.

56 Zu Drews vgl. unten das Hauptkapitel A.

57 HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie. In: Pastoraltheologie 71 (1982), 18–32, hier: 29.

als auch von Menschen dient. Ja, sie bietet auch Ansatzpunkte für eine „Hermeneutik der Kultur“.<sup>58</sup>

Das Theoriedesign von Heimbrocks Schriften ändert sich dann aber im Verlauf der 1990er Jahre grundlegend. Von der Psychoanalyse ist im Folgenden nur noch am Rande die Rede. Der Umschlag ist greifbar in dem großen Magie-Aufsatz von 1994.<sup>59</sup> Er versammelt bereits diejenigen Theoriemomente, die für die Folgezeit bestimmend werden.

Heimbrock geht von der Beobachtung aus, dass im weitesten Sinne magische Praktiken in unserer aufgeklärten Gesellschaft keineswegs auf dem Rückzug sind, sondern im Gegenteil zunehmen – im Gegensatz zu den Prognosen, die etwa in der Entmythologisierungsdiskussion geäußert wurden. Wie macht man sich auf diese Entwicklung einen Reim? Eine Unterscheidung zwischen Religion und Magie ist auf der begrifflichen Ebene völlig unumgänglich. Aber eine ganz andere Frage ist, wie auf der Ebene der konkreten Erscheinung differenziert werden kann. Die Unterscheidung zwischen Religion und Magie ist, empirisch gesehen, fragil. Daraus kann nach Heimbrock nur eines folgen, nämlich dass ein Phänomen, dem man mit der Anfangsvermutung einer magischen oder religiösen Qualität begegnet, als ein eigenes Phänomen schlechterdings ernst zu nehmen ist.<sup>60</sup> Weder von begrifflichen Vorannahmen noch von bereits feststehenden Wirklichkeitsverständnissen darf man sich die Begegnung mit dem Phänomen verstellen lassen. Das Ziel muss also sein, Wirklichkeit umfassender „wahr[z]u nehmen“.<sup>61</sup> Dabei kann ja durchaus zugestanden werden, dass es sich aus der Perspektive des christlichen Glaubenssystems, so wie es das Forschungsobjekt bislang vertritt, um eine „fremde Praxis und Wirklichkeit“<sup>62</sup> handeln mag. Aber eben diese Fremdheitserfahrung muss um der Sache willen ausgehalten werden, und zwar so lange wie möglich. Jede vorschnelle Verrechnung unter altbekannte Kategorien geht an dem Forschungsobjekt vorbei. Ohne Zweifel ist damit der christliche Glaube mitunter „irritiert, negiert, kommentiert und herausgefordert“.<sup>63</sup> Der Gewinn besteht

---

**58** HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie. In: J.A. van der Ven u.a. (Hg.), *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Kampen/Weinheim 1993, 49–67, hier: 57.

**59** Vgl. HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Magie, Alltagsreligion und die Heilkraft des Glaubens. Etappen theologischer Magiediskussion zwischen Verdrängung und Wiederentdeckung. In: Ders./H. Streib (Hg.), *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen/NL 1994, 17–59.

**60** Vgl. a.a.O., 31.

**61** A.a.O., 43.

**62** A.a.O., 26.

**63** A.a.O., 57.

aber sowohl in einer unbefangeneren Diagnose der religiösen Gegenwart als auch in einem neuen Blick auf das eigene Glaubenssystem: Es werden nämlich zugleich die scheinbar fremden Elemente in der eigenen Frömmigkeitstradition neu entdeckt, wie etwa die magische Wirkung des ‚Wortes‘ oder auch des Kreuzes. Theologie kann sich folglich nicht bloß als Religionskritik inszenieren, sie muss auch Selbstkritik sein, nämlich kritische Sondierung des ‚Fremden‘ im ‚Eigenen‘.

In diesem Zusammenhang kommt es zu einer gewissen Kritik an der Hermeneutik: Jedes Verstehenwollen steht immer im Verdacht, die Offenheit der Wahrnehmung zu schließen. Es behandelt die Wirklichkeit nach dem Vorbild eines methodisch entschlüsselbaren Textes, und unterliegt immer wieder der Gefahr, sie zum bloßen Verstehenskontextes des ‚Eigentlichen‘ zu machen. Dementsprechend betont Heimbrock entschlossen den „Primat der Wahrnehmung vor der Auslegung“.<sup>64</sup> Deshalb zeigt sich auch eine gewisse Reserve gegenüber dem Sinnbegriff als religiöser Vermittlungskategorie: Heimbrock konzentriert sich für die theologische Kulturanalyse auf „Erfahrungen menschlichen Verhaltens jenseits der Sinndimension“<sup>65</sup>.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Heimbrock überwindet auf lange Sicht die etwas verengende psychologische Perspektive auf gelebte Religion. Das Anliegen einer psychoanalytischen ‚Tiefenhermeneutik‘ stellt sich als tendenziell vereinnahmend dar und bügelt irritierende und befremdende Wahrnehmungseffekte durch Einpassung in ein allzu geschmeidiges Erklärungsrastrer zu schnell glatt. Demgegenüber kann die werkbiographische Bedeutung der Magie-Studie so wiedergegeben werden: Magie ist einerseits ein für sich interessantes und aufschlussreiches Phänomen, sie steht aber zugleich paradigmatisch für ein Umdenken in Religionsdingen überhaupt. Deshalb ist es erforderlich, sich nach einer neuen Rahmentheorie umzusehen. Das entscheidende Stichwort fällt im Nachwort zum Magie-Band: „Für Praktische Theologie ergibt sich jedoch darüber hinaus ein neues Interesse an Phänomenologie“.<sup>66</sup> Folgende vier Elemente legen diesen Umschwung nahe: erstens der Begriff der „Wahrnehmung“, zweitens die Orientierung an der irritierend-faszinierenden Erfahrung von Fremdheit, drittens die Sistierung des eigenen Wirklichkeitsverständnisses, und viertens schließ-

---

**64** HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Theologie auf dem Wege zur Lebensweltorientierung. Eine Außenansicht des Marburger Graduiertenkollegs. In: Kristian Fechtner/Michael Haspel (Hg.), Religion in der Lebenswelt der Moderne, Stuttgart 1998, 227–250, hier: 238.

**65** HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Kultur – Kontext – Lebenswelt. Zum Konzept einer kulturoffenen Praktischen Theologie. In: Wilhelm Gräß/Birgit Weyel (Hg.), Praktische Theologie und protestantische Kultur, Gütersloh 2002, 67–81, hier: 79.

**66** HANS-GÜNTER HEIMBROCK/HEINZ STREIB, Katastrophenreligion und Glaubenskritik. Von der Schwierigkeit, sich Magie neu zu nähern. In: Dies., Magie, a.a.O., 299–314, hier: 314.

lich die Bewegung des Sich-selbst-in-Frage-Stellens. Für all dies bietet sich eine verstärkte Aufnahme der Phänomenologie gleichsam von selbst an. Sie findet in der Folgezeit dann auch statt. Bestimmend wird für Heimbrock neben Bernhard Waldenfels' Philosophie des Fremden vor allem Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*.<sup>67</sup> Dieser theoretische Umschwung geht einher mit einer konsequenten Orientierung an alltagsreligiösen Phänomenen: Der Begriff der „Lebenswelt“ war auch zuvor schon hin und wieder gefallen, wird jetzt aber theoretisch prominent.

Was wird innerhalb dessen nun als Religion verstanden? Die erste Auskunft, die hier zu geben ist, ist die, dass der Religionsbegriff programmatisch offen bleibt. Insofern es Religion mit dem zu tun hat, das höher ist als alle Vernunft, kann ein klar umrissener Religionsbegriff gar nicht als definitiver Ausgangspunkt gedacht werden. Die Suche danach, „was sich im Alltäglichen an existenziellen Bedürfnissen und Suchbewegungen erkennen lässt, was sich an religiösen Themen und Fragen artikuliert“,<sup>68</sup> muss weniger als routiniertes Entdecken denn als ein „Sich-Aussetzen“<sup>69</sup> verstanden werden, das offen bleibt gegenüber dem, was ‚sich zeigt‘ und den gewonnenen Standpunkt im Forschungsprozess wieder riskiert. Dieser Prozess muss also mit einer doppelten Einklammerung arbeiten: zum einen gegenüber der eigenen Religiosität, und zum anderen gegenüber kirchlichen Vorgaben. Erst dann kann die Wahrnehmung wirklich zu den ‚Sachen selbst‘ vordringen.

Eine am Wahrnehmungsbegriff geschulte Praktische Theologie wird dann zur Kenntnis nehmen, dass es sich bei der Erforschung gelebter Religion auch um ein „demaskierendes Offenbarwerden unterdrückter und abgespaltener eigener Praxis“<sup>70</sup> handelt. Das wahrgenommene ‚Fremde‘ macht auch das scheinbare ‚Eigene‘ klarer. Der eigentliche Ort der Wahrnehmung ist mithin die Spannung

---

**67** MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von Rudolf Böhme, Berlin 1966.

**68** HANS-GÜNTER HEIMBROCK, Alltag, Außeralltäglichkeit, kreative Wahrnehmung. Ansatzpunkte phänomenologischer Zugänge in der Praktischen Theologie. In: Christoph Bizer [u.a.] (Hg.), *Theologisches geschenkt. Festschrift für M. Josuttis*, Bovenden 1996, 85–92, hier: 87.

**69** HANS-GÜNTER HEIMBROCK/WOLF-ECKART FAILING, Gelebte Religion wahrnehmen. Auf dem Wege zu einer methodologischen Neuorientierung Praktischer Theologie. In: Bernhard Beuscher u.a. (Hg.), *Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Festschrift für Dietrich Zillesen*, Wien 1996, 159–181, hier: 172.

**70** HANS-GÜNTER HEIMBROCK, City-Religion, Synkretismus und kontextuelle Theologie – Praktisch-theologische Notizen zur Wahrnehmung von Religion in kultureller Vielfalt. In: Markus Witte (Hg.), *Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft*, Würzburg 2001, 269–294, hier: 285.

zwischen den religiös grundierten Routinen des Alltags und dem Einbruch des Außeralltäglichen, das sich für die Menschen auch in Magie, (Geist-) Heilung, Schamanismus, Okkultismus und Segen manifestieren kann.<sup>71</sup> Auf dem Prüfstand steht mit dem Religionsverständnis zugleich also auch immer das Realitätsverständnis; in Heimbrocks Augen ist es unsachgemäß, sich von protestantischer Seite auf rationalistische Wirklichkeitsbegriffe der technischen Moderne verpflichten zu lassen. Theologisch wird vielmehr stets davon auszugehen sein, dass sich in der gelebten Religion auch „Enttäuschungen über offizielle Sinnangebote“<sup>72</sup> artikulieren. Etwaige kirchliche Kritik an der gelebten Religion kehrt sich im nächsten Moment als Kritik gegen die Kritikübenden um.

Die Praktische Theologie muss sich demnach nicht primär als Handlungswissenschaft, sondern als „Wahrnehmungswissenschaft“<sup>73</sup> begreifen. Sie klärt die phänomenologischen Grundbegriffe in ihrer theologischen Bedeutung, entwickelt das theologische Forschungsprogramm unter dem Titel: ‚Gelebte Religion wahrnehmen‘, worunter sich vor allem die empirische Erforschung von alltagsreligiösen Phänomenen verbirgt,<sup>74</sup> und reflektiert vor diesem Hintergrund kirchliche und schulische Handlungsfelder neu.

Zweierlei gilt es an dieser Stelle anzufragen. Zum einen bleibt das Verhältnis der Kritik an der Hermeneutik zu dem Interesse an der Phänomenologie ungeklärt. Jene Kritik mochte so weit einleuchten, als sie gegen sachfremde Kategorienapparate für ein genaueres Wahrnehmen plädierte und insofern eine Warnung vor interpretatorischen Schnellschüssen beinhaltete. Als grundsätzlicher Einspruch gegen die Hermeneutik kann sie nicht bestehen bleiben. Denn es fehlt die der Hermeneutik einwohnende Bindung an die vorkommenden Zeichen und deren eigene Dignität. Die Selbstverpflichtung auf möglichst unverstellte ‚Wahrnehmung‘ öffnet zwar den Phänomenenraum weit – bis zu Tamagotchis, Roboterhunden und Kleingärten. Aber der Vers, den sich auch die selbstkritischste Wahrnehmung auf die Phänomene dann irgendwann machen muss, ist nicht mehr wirklich mit einer Auslegung der Eigen-Intentionen des Phänomens bzw. der im Forschungsfeld agierenden Menschen vermittelt: „Dem phänomeno-

---

71 Das gilt umso mehr angesichts des aufregenden empirischen Befundes, dass magische und esoterische Praktiken kein Substitut für kirchliche Frömmigkeit sind, sondern eher ein ergänzender Bereich: Sie werden von Getauften weit häufiger benutzt als von anderen. Vgl. DEUTSCHE SHELL (Hg.), *Jugend 2000*, Bd. 1, Opladen 2000, 174.

72 Hans-Günter Heimbrock/Wolf Eckart Failing, *Gelebte Religion*, a.a.O., 174.

73 Hans-Günter Heimbrock, *Alltag*, a.a.O., 85.

74 Vgl. ASTRID DINTER/HANS-GÜNTER HEIMBROCK/KERSTIN SÖDERBLUM (Hg.), *Einführung in die empirische Theologie*, Göttingen 2007; HANS-GÜNTER HEIMBROCK, *Practical Theology as Empirical Theology*. In: *IJPT* 14 (2011), 153–170.

logischen Blick ist sein theologischer Sinn inhärent.<sup>75</sup> Was sich als Offenlegen von Erkenntnisinteressen geriert, gerät unter der Hand zur Lizenz allerlei ‚theologischer‘ Eintragungen in die Gegenstände.<sup>76</sup> In diesem Zusammenhang erweist sich auch die Verabschiedung der Sinn-Kategorie als voreilig.

Damit ist schon der Übergang zur zweiten Anfrage gebahnt, nämlich nach dem Status von Theologie in diesem Forschungsprogramm. Heimbrock möchte keine eigene theologische Methode postulieren, sondern ganz einer modernen sozialwissenschaftlichen Methodik vertrauen.<sup>77</sup> Gleichwohl soll das eigentlich Theologische auch nicht bloß in das Erkenntnisinteresse zurückgezogen werden, sondern den Forschungsprozess insgesamt beeinflussen. Damit aber gerät die Methodologie zu einem Akt, welcher sozialwissenschaftliche Methoden im Lichte einiger christlicher Offenbarungswahrheiten evaluiert:<sup>78</sup> Die religiöse Einstellung der Forschenden geht in die Überlegung zur Methode ein. Was dann von der geforderten Gesprächsfähigkeit solcher Methodologie mit anderen Wissenschaften übrig bleiben soll, ist unklar. Aber Heimbrock geht noch darüber hinaus: In seiner Auseinandersetzung mit dem Theologiebegriff Schleiermachers wirft er diesem – neben der Zustimmung zu dessen Abstinenz von eigenen theologischen Methoden – vor, er gehe von der „einförmigen Rationalität wissenschaftlicher Forschung“<sup>79</sup> aus. Demgegenüber entspräche die neuere Methodendiskussion nach Konstruktivismus, Perspektivismus usw. viel eher dem biblischen Glauben, welcher von einer für die Transzendenz offenen Weltsicht ausgehe. Doch noch abgesehen davon, dass schon der Vorwurf an Schleiermacher nicht einleuchtet,<sup>80</sup>

---

75 Astrid Dinter u.a., *Empirische Theologie*, a.a.O., 338.

76 Ein besonders sprechendes Beispiel ist die allzu rasante Deutung des Kleingartens als „zweite[s] Paradies“, in das man sich nach der Vertreibung aus dem ersten Paradies zurückziehe, und des Gartenzwergs als „Grenzwächter und mythisches Helfewesen“ (a.a.O., 209): „Der reale, aufgestellte Gartenzweig ist wie ein Sehnsuchtsreflex“. Diese Auslegung stammt allerdings nicht von Heimbrock selbst, sondern von seinem Schüler Jan-Peter Grevel.

77 Astrid Dinter u.a., *Empirische Theologie*, a.a.O., 56.

78 Die Fragwürdigkeit dieses Vorgehens liegt auf der Hand, wenn etwa aus der christlichen Schöpfungslehre unvermittelt auf die Legitimität quantitativer Forschungsdesigns geschlossen wird; a.a.O., 57.

79 A.a.O., 47.

80 Es bleibt insbesondere unklar, was eigentlich ‚einförmige‘ Rationalität sein soll. Darüber hinaus unterschreitet diese Deutung die Weite von Schleiermachers wissenschaftstheoretischem Denken enorm; vgl. HANS-JOACHIM BIRKNER, Schleiermachers „Kurze Darstellung“ als theologisches Reformprogramm (1986). In: Ders., *Schleiermacher-Studien*, Berlin/New York 1996, 285–305; MARTIN LAUBE, Das Wesen des Christentums als Organisationsprinzip der Theologie. Überlegungen im Anschluss an die ‚Kurze Darstellung‘ Friedrich Schleiermachers. In: Andreas Kubik/Michael Murrmann-Kahl (Hg.), *Die Unübersichtlichkeit des theologischen Studiums heute. Eine*

so ist jedenfalls nicht nachzuvollziehen, warum ein ‚offener Wirklichkeitsbegriff‘ die Erlaubnis dafür abgeben sollte, recht unverhohlenen religiöse Vorannahmen in einem wissenschaftlichen Forschungsprozess zu machen: Ob die Welt als kausal geschlossen gedacht wird oder nicht, das kann doch wohl kaum von einem ‚prozessual fundierten Gottesbegriff‘<sup>81</sup> her entschieden werden – es sei denn, man begäbe sich auf das Feld der philosophischen Ontologie. Zusammengefasst kann man sagen, dass die normative Dimension der Theologie hier weitgehend unerkannt in den Forschungsprozess selbst mit einfließt; bzw. es bleibt der unableitbaren Entscheidung des Theologen überlassen, wann und wie aus dem phänomenologischen ‚Wahrnehmen‘ ein theologisches „Wahr-Nehmen[“ wird, „in dem ein ‚Mehr‘ wahrgenommen wird als das, was objektivierbar, machbar, handhabbar ist“.<sup>82</sup> Während aber religiöser Phantasie dieses Recht ohne weiteres zugestanden werden kann, müssen gegen die Erhebung einer solchermaßen verstandenen Phänomenologie in den wissenschaftlichen Adelsstand äußerste Bedenken erhoben werden.<sup>83</sup> Theologische Kulturhermeneutik muss zwischen interdisziplinär nachvollziehbaren Beschreibungen sowie Auslegungen von Phänomenen und der theologischen Bewertung deutlicher trennen können, als es Heimbrock vorschwebt.

### 3.2 Die Wahrnehmungen des Flaneurs – Albrecht Grözinger

Der Ausdruck ‚Theologische Kulturhermeneutik‘ lässt sich wohl nur unter großen Schwierigkeiten auf das Werk des Basler Praktischen Theologen Albrecht Grözinger anwenden. Zu groß sind seine Vorbehalte gegen eine unkritische Idee der Kultur, wo doch „jeder Kulturzusammenhang auch ein Gewaltzusammenhang ist“<sup>84</sup>, wie er im Anschluss an Max Horkheimer, Theodor Adorno und Elias Canetti

---

Debatte im Anschluss an Schleiermachers theologische Enzyklopädie, Frankfurt a. M. 2013, 29–54. Insbesondere in Laubes Aufsatz finden sich zusätzlich einige treffliche Seitenbemerkungen zum Problem der fachlichen Dignität Theologischer Kulturhermeneutik (vgl. a.a.O., 32f). – Zu Schleiermacher vgl. ferner ULRICH BARTH, Theorie der Theologie. In: Martin Ohst (Hg.), Schleiermacher Handbuch, Tübingen 2017, 316–327.

**81** Astrid Dinter u.a., Empirische Theologie, a.a.O., 57.

**82** A.a.O., 338.

**83** Es sei nur angemerkt, dass die Verdunkelung des Norm-Problems auch zu einer Verunklarung des Übergangs von Wahrnehmung zu praktischen Handlungsanleitungen im Felde der Kirche führt (a.a.O., 338–340).

**84** ALBRECHT GRÖZINGER, Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1987, 78.

ausführt. Selbst ein späteres „Plädoyer für eine neue Kulturtheologie“<sup>85</sup> verrät trotz dieses Titels eine bleibende Reserve gegen den Kulturbegriff.

Das bedeutet aber nicht, dass Erscheinungen „extra muros ecclesiae“<sup>86</sup> deshalb weniger Aufmerksamkeit gewidmet würde. Es zeigt sich bei Grözinger ein ganz ähnliches Ineinander von Grundlegungsfragen der Praktischen Theologie und Offenheit für Prozesse, die sich außerhalb der kirchlichen Frömmigkeit abspielen, wie bei Heimbrock, und mit diesem teilt er auch die integrierende Charakterisierung der Praktische Theologie als „Wahrnehmungswissenschaft“<sup>87</sup> – wenn auch in ganz eigener Weise und letztlich auch mit Interessen für ganz andere Gegenstände.

Denn der eigentliche Erörterungszusammenhang des Wahrnehmungsbegriffs ist für Grözinger weder die Psychologie noch die Phänomenologie, sondern durchgängig die Ästhetik. Hatte er noch in seiner Dissertation im Gefolge seines Lehrers Gert Otto die Rhetorik als Bezugswissenschaft der Praktischen Theologie ausgemacht,<sup>88</sup> so wird dieser Horizont ab der Habilitationsschrift zugunsten der Ästhetik eingeschränkt.

Die Rolle der Ästhetik in Grözingers theologischen Denken ist als außerordentlich vielschichtig anzusehen und nur schwer auf einen Nenner zu bringen. Eine Fülle von Perspektiven werden angesprochen, aber nicht alle in gleicher Weise fruchtbar gemacht. Ganz allgemein gesprochen gilt sein Interesse der Grundlegung einer spezifisch *theologischen* Ästhetik. Unter diesem Leitgesichtspunkt kann man drei Hauptinteressen ausmachen. Zum ersten, die Ästhetik ermöglicht es, gewisse lebensweltliche Prozesse, die man gemeinhin unter Schlagworten wie ‚Ästhetisierung des Alltags‘ verhandelt, theoretisch zu reflektieren. Der von Jean-François Lyotard beschriebene Verlust der großen Erzählungen<sup>89</sup> gehört ebenso dazu wie die allgemein immer wichtiger werdenden Lebensstilfragen und die zunehmende Medialisierung der Lebenswelt.<sup>90</sup> All diese Dinge hat die Theologie bei ihrer Arbeit in Rechnung zu stellen. Zum zweiten, Grözinger sucht

---

**85** ALBRECHT GRÖZINGER, *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh 1998, 49–63.

**86** KARL BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zürich 1959, 151.

**87** ALBRECHT GRÖZINGER, *Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft*, München 1992, 51f.

**88** Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, *Friedrich Naumann als Redner. Politisch-rhetorische Analyse eines Liberalen*, Bonn 1978.

**89** Vgl. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1994.

**90** Vgl. dazu ALBRECHT GRÖZINGER, (Praktische) Theologie als Kunst der Wahrnehmung. In: B. Janowski/N. Zchomelidse (Hg.), *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 1999, 223–233, hier 226f.

immer wieder die Auseinandersetzung mit der Kunst, vor allem der Kunst des 20. Jahrhunderts. Weite Teile seiner Schriften sind der Besprechung moderner Literatur und bildender Kunst gewidmet. Häufig genug treten solche Kunsterörterungen förmlich in die theologische Argumentation ein. Es dürfte – zumindest im deutschen Sprachraum – nur wenige andere evangelische Theologinnen und Theologen geben, für die die (moderne) Kunst in gleicher Weise unter Sachgesichtspunkten zum theologischen Gespräch dazu gehört. Zum dritten, Grözinger rekurriert je länger je mehr auf den alten Wortsinn von  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  und entfaltet die Ästhetik als Wahrnehmungslehre. War der Begriff der Wahrnehmung zunächst noch für das Korrelat der Offenbarung reserviert – offenbart Gott sich auf Erden, so muss seine Offenbarung wahrnehmbar und folglich ästhetisch reflektierbar sein<sup>91</sup> –, so wird im Folgenden der Gegenstandsbereich der Wahrnehmung immer mehr ausgeweitet, bis ihr Korrelat schließlich ‚die Wirklichkeit‘ schlechthin wird: Oberstes Ziel der theologischen Ausbildung ist es daher, „zur kritischen Wahrnehmung der Wirklichkeit [zu] befähigen“<sup>92</sup>, und die Praktische Theologie wird *in toto* zur „Kunst der Wahrnehmung“.<sup>93</sup>

Im Unterschied zu Heimbrock zeigt sich, dass Grözinger kein Interesse an der theoretischen Struktur des Begriffs der Wahrnehmung selbst hat. Stattdessen umkreist er in immer wieder neuen Anläufen und mit immer wieder neuen Gegenständen die schiere Reichhaltigkeit dessen, was die Wirklichkeit dem wandernden Auge anzubieten hat. Sein Vorbild dafür ist die Figur des Flaneurs, der sich ziel- und vorurteilslos dem aussetzt, was ihm begegnet, zumal im urbanen Kontext. Die Orientierung an der Figur des Flaneurs wird auch der Grund für den häufig eher essayistischen Stil sein, welcher der ‚flanierenden‘ gedanklichen Offenheit entspricht. Professionell methodisiert ist die Wahrnehmung allerdings erst dort, wo sie sich ihrer eigenen qualitativen Vor-Geprägtheit bewusst wird und ihre implizite „Normativität“<sup>94</sup> zu reflektieren – und partiell wohl auch: zu relativieren – imstande ist.

Jene drei Hauptinteressen können sich natürlich auch häufig überschneiden. Insbesondere gewähren die „Werke der ästhetischen Moderne [...] einen ungeschminkten Eindruck in die Beschaffenheit unserer Wirklichkeit“.<sup>95</sup> Kunstwerke

<sup>91</sup> Vgl. Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, a.a.O., 93. 177.

<sup>92</sup> Albrecht Grözinger, *Es bröckelt an den Rändern*, a.a.O., 146.

<sup>93</sup> Vgl. ALBRECHT GRÖZINGER, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh 1995.

<sup>94</sup> ALBRECHT GRÖZINGER, *Wahrnehmung als theologische Aufgabe*. In: J. Herrmann/A. Mertin/E. Valtink (Hg.), *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München 1998, 309–319, hier: 314.

<sup>95</sup> Albrecht Grözinger, *Es bröckelt an den Rändern*, a.a.O., 138.

sind mithin herausgehobene Kandidaten für die Wahrnehmungen des Flaneurs. Sie zeigen auch an, dass der Wahrnehmung eine hermeneutische Dimension innewohnt, insofern sie als Zeichen für die Beschaffenheit unserer Wirklichkeit fungieren. Und insofern Grözinger sich *de facto* eigentlich nur auf kulturelle Realitäten bezieht – das Naturschöne wird in der Habilitationsschrift eher pflichtschuldig mitgeführt<sup>96</sup> –, zeigt sich, dass der Ausdruck Kulturhermeneutik in Bezug auf sein Denken zwar eher als Rekonstruktionsterminus fungiert, aber keine allzu grobe Verzeichnung darstellt.

Das staunende, weltoffene Flanieren hat durchaus auch eine kritische Komponente gegenüber einer Lebenshaltung, die einseitig auf Tätigkeit, Gestaltung und weltbeherrschende Aktivität ausgerichtet ist und welche die Moderne nach dem Eindruck Grözingers zutiefst prägt. Gleichwohl soll die ‚flanierende‘ Einstellung keinem ästhetischen Eskapismus das Wort reden. Dies ist schon deshalb unmöglich, weil Praxis selbst „ein zentrales Thema der Ästhetik“<sup>97</sup> ist. Sie sorgt vielmehr für eine interne Differenzierung des Praxisbegriffs. Zum einen sorgt die geübte Wahrnehmung für eine Aufweichung des zentrierenden, vereinheitlichenden Blicks und fördert somit das In-den-Blick-Nehmen und auf lange Sicht auch das Aushaltenkönnen von Differenz. Zum anderen und darüber hinaus gelangt Wahrnehmung auch „zu inhaltlich bestimmten Handlungspostulaten“:<sup>98</sup> Sie ist auf all das Handeln ausgerichtet, das das So-Sein des Wahrgenommenen fördert, Differenz gutheißt und die Emanzipation von den fixierenden und verengenden Blicken anderer anstrebt. Die Wahrnehmung bringt also gewissermaßen ihre eigene Ethik mit sich. Der zusammenfassende Begriff der „ästhetischen Praxis“ meint also weit mehr als lediglich künstlerisches Handeln im engeren Sinne, obwohl er dies auch unter sich begreift. Er meint im erweiternden Anschluss an Schleiermachers Begriff des ‚darstellenden Handelns‘ all solches Handeln, in dem „die *Form* [...] des Handelns in den Blick kommt und zur Diskussion steht. Und zwar nicht als eine rein formale Betrachtungsweise, sondern als Explikation der Form-Inhalts-Problematik des Handelns auf der Ebene der Gestalt eben dieses Handelns.“<sup>99</sup>

Dieser Offenheit auf der Ebene der Phänomene steht eine eigentümliche Reserve gegenüber einem weiten Religionsbegriff im theologischen Kategorien-

<sup>96</sup> Vgl. Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, a.a.O., 120–122.

<sup>97</sup> A.a.O., 68.

<sup>98</sup> Albrecht Grözinger, *Wahrnehmung als theologische Aufgabe*, a.a.O., 317. Wie freilich aus der bloßen Wahrnehmung und ihrer Reflexion nicht nur Handlungspostulate, sondern gar noch *inhaltlich bestimmte* Handlungspostulate folgen sollen, wird nicht recht deutlich.

<sup>99</sup> Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, a.a.O., 209.

apparat entgegen. Wenn Kunst und im Grunde jede kulturelle Erscheinung *per se* religiös sind, wie manche zu meinen scheinen, dann gleichen sie sich nach Grözinger eben alle genau darin und werden dadurch qualitativ ununterscheidbar: Ein derartig weiter Religionsbegriff sei für die Theologie unangemessen, weil er keinerlei kriteriengeleitete Unterscheidung im Feld der Phänomene erlaube. Ein weiter Religionsbegriff nehme im Grunde der Kunst auch ihre Autonomie, die sie sich seit der Renaissance mühsam erkämpft hat, indem sie von der Theologie immer schon als ‚religiös‘ angesprochen wird. Ja, es scheint, als lehne Grözinger den Religionsbegriff überhaupt ab. Er kann in seiner Verwendung lediglich Kompensationsstrategien erblicken: Man könne den Versuch vermuten, „mit dem Begriff der Religion theoretisch jenes Terrain besetzt zu halten, das uns bereits in der klassischen industriegesellschaftlichen Moderne und erst recht unter den Bedingungen der Postmoderne praktisch schon längst verloren gegangen ist.“<sup>100</sup> Mit anderen Worten: Im Begriff der Religion reklamiert die (Kultur-) Theologie eine Zuständigkeit, die ihr faktisch nicht mehr zukommt. Seine Verwendung führt die Theologie ständig in die Versuchung, zur Ideologie im schlechten Sinne des Wortes zu werden. Es zeigt sich an dieser Stelle ein deutliches Erbe der ‚Dialektischen Theologie‘, das Grözinger auch niemals verleugnet hat.<sup>101</sup>

Wenn jedoch der Religionsbegriff aus den genannten Gründen ausscheidet, wie lässt sich dann das theologische Interesse an Wahrnehmungen außerreligiöser Wirklichkeit überhaupt begründen? Oder anders gefragt: Was sucht die Theologie dort? Zunächst einmal bekennt Grözinger die Standortgebundenheit der evangelischen Theologie: Sie ist gebunden an das, was Grözinger die „Gottesgeschichte“<sup>102</sup> nennt, an eine „Geschichte mit klaren Konturen: sie hat zu tun mit der Erwählung Israels, dem Kreuz auf Golgatha und dem Ostermorgen.“<sup>103</sup> Dieser Gottesgeschichte gegenüber geht die evangelische Theologie eine „Treuevereinbarung“<sup>104</sup> ein und bekundet damit auch das Interesse, diese Geschichte zu tradieren und zur Darstellung zu bringen. Doch ihre gesamtkulturelle Prägekraft ist verloren gegangen. Da sich nun die ‚Gottesgeschichte‘ gleichwohl am Ort der sich selbst als vom Christentum unabhängigen Kultur zur Geltung bringen

---

**100** Albrecht Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten?* A.a.O., 57.

**101** Vgl. dazu ALBRECHT GRÖZINGER, *Orte*. In: Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen/Basel 2001, 256–274. v.a. 264.272. Grözinger führt sein Interesse an der Theologie Karl Barths auf den Mainzer Missionswissenschaftler Werner Kohler zurück, aber man darf vermuten, dass hier eher eine Tiefenwirkung seines Tübinger Lehrers Eberhard Jüngel, den Grözinger immer wieder zustimmend zitiert, vorliegt.

**102** Albrecht Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten?* A.a.O., 61.

**103** Ebd.

**104** Ebd.

will, unterliegt die Theologie der „Nötigung, sich *vorbehaltlos* auf die kulturellen Erscheinungsformen unserer Gegenwart einzulassen“.<sup>105</sup> Dies kann aber nur dann gelingen, wenn die Verrechnung unter das bekannte *label* ‚religiös‘ unterbleibt. Theologie hat nur dann ein echtes Gegenüber, wenn dieses nicht von vornherein auf Religionshaltigkeit festgelegt wird. Theologisch kann es vielmehr nur darum gehen, die autonome Kultur und vor allem ihre Ästhetik „theologisch zu durchdenken und zu verantworten.“<sup>106</sup> Grözinger nennt bei dieser häufig wiederkehrenden Redewendung nicht das Forum, vor dem die autonome Ästhetik theologisch verantwortet werden muss. Bei näherem Hinsehen wird aber klar, dass dies nur die ‚Gottesgeschichte‘ selbst sein kann. Theologisch verantworten hieße dann: überprüfen, ob sich die Gehalte einer kulturellen Erscheinung als beziehbar auf die ‚Gottesgeschichte‘ erweisen – oder auch nicht: Die ‚Gottesgeschichte‘ ist ja ein inhaltliches Kriterium.

Wo aber ist der Ort dieser Beziehbarkeit? Damit kommen wir zu einem zweiten Punkt. Dieser Ort kann aus genannten Gründen nicht die Kultur im Ganzen sein. Er ist vielmehr stets nur die individuelle Lebensgeschichte, und in dieser auch nur aktual und punktuell: „Lebensgeschichtliche Bedeutung kann also nur dort entstehen, wo *einzelne* Elemente der Groß-Erzählung Christentum sich mit Elementen gegenwärtiger kultureller Lebenswelten verbinden.“<sup>107</sup> Konkret bedeutet dies für die Theologie, solche Örter zu reflektieren und zu schaffen, an denen solch aktuales und punktuelles Geschehen eintritt. Das können die – nunmehr wahrnehmungstheologisch belehrten – klassischen Handlungsfelder wie Predigt, Seelsorge, Gottesdienst und Unterricht sein, aber auch etwa künstlerisch-biblische *crossover*-Veranstaltungen, Inszenierungen, *performances* und andere als konstellativ zu beschreibende Beziehungssituationen. Die Hoffnung, die aber kein vorweggenommenes Ergebnis ist, besteht darin, dass sich auf diesem Wege „eine neue Tragfähigkeit der kulturell vermittelten Gottesgeschichte einstellt“<sup>108</sup>.

Grözingers Entwurf besticht durch seine sympathische Weitherzigkeit und die unbefangene Neugierde, mit der sich seine Theologie der kulturellen Welt zuwendet. Hier ist kaum etwas von dem theologischen Abqualifizierungswillen zu spüren, der in Predigt und christlicher Publizistik mitunter die Weltwahrnehmung steuert. Grözinger nimmt daher in der Praktischen Theologie eine eigentümliche und weithin respektierte Stellung ein, in der doch das dialektisch-theologische Erbe nicht mehr sehr *en vogue* ist. Gleichwohl sind einige der Bedenken,

---

105 A.a.O., 60.

106 Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, a.a.O., 88.

107 Albrecht Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten?* A.a.O., 60.

108 A.a.O., 61.

die letztlich zum Abschied von diesem theologischen Großtrend geführt hatten, auch hier geltend zu machen. Grözingers Vorwurf an die Kulturtheologie, sie nehme der Kultur letztlich ihre Autonomie, droht ihm gleichsam selbst auf die Füße zu fallen. Denn Grözinger geht doch in Wahrheit kaum weniger selektiv mit der Wahrnehmung kultureller Erscheinungen um. Das Pathos der ‚theologischen Verantwortung‘ kann von ihm auch so formuliert werden, dass es darum gehe, „eine *autonome* Ästhetik *heteronom* zu denken“.<sup>109</sup> Worin besteht der heteronome Charakter? Eben darin, dass letztlich die Theologie die Legitimität autonomer kultureller Erscheinungen verfügt. Als Kriterium gilt dabei, wie angesprochen, die ‚Gottesgeschichte‘. Dabei fällt aber einerseits auf, dass Grözinger sich stets bloß auf die emanzipativen Züge der ‚Gottesgeschichte‘ konzentriert und die strukturkonservativen geradezu planmäßig ausblendet. Aber selbst wenn man sich auf diese – eher unter der Hand geschehende – Wesensbestimmung der ‚Gottesgeschichte‘ einließe, so bliebe andererseits immer noch unklar, woher genau eigentlich die Berechtigung ihrer Kriterienfunktion stammt. Hierbei kann Grözinger letztlich nur auf die absolute Vorgegebenheit der Inkarnation und der Offenbarung verweisen.<sup>110</sup> Damit ist der Offenbarung ein Residuum geschaffen, das eine Kritik an ihrer Heteronomie im Prinzip unmöglich macht. Die ‚Treueverpflichtung‘ ist in eine Nibelungentreue umgeschlagen, welche die theologische Legitimität nicht von der Evidenz des Phänomens, sondern von absolut vorgegeben Kriterien her denkt. Damit geht dann konsequent eine Ablehnung von kulturtheologischen Synthese-Vorstellungen einher. Hier wäre allerdings festzuhalten, dass die plane Gegenüberstellung von synthetischem Denken und Differenz-Denken insgesamt wenig erhellend ist.<sup>111</sup> Grözinger selbst strebt ja, wie gesehen, durchaus nach je solcher biographischer Bedeutung, die sich einer ‚Verbindung‘ von Christentum und Lebenswelt verdankt.<sup>112</sup> Die Synthese-Ideale mögen also eine Nummer kleiner ausfallen, sind aber gleichwohl vorhanden. Damit aber muss ein Grund der Beziehbarkeit beider Größen gedacht werden.<sup>113</sup> Ein solcher ist aber bei Grözinger nicht wirklich ausgewiesen.

---

**109** Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie und Ästhetik*, a.a.O., 88.

**110** Vgl. auch PAUL THOMAS ERNE, *Lebenskunst: Aneignung ästhetischer Erfahrung. Ein theologischer Beitrag zur Ästhetik im Anschluß an Kierkegaard*, Kampen 1994, 43.

**111** Vgl. dazu die summierenden Bemerkungen nach dem Durchgang durch die postmoderne Vernunftkritik von ULRICH BARTH, *Kontingenzmomente und Vermittlungsbedingungen von Rationalität. Das Schicksal des Vernunftbegriffs im 19./20. Jahrhundert*. In: Ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 339–357, hier 355–357.

**112** Vgl. das Zitat oben (Anm. 107).

**113** Einen solchen Beziehungsgrund leugnete bekanntlich programmatisch der frühe Karl Barth.

### 3.3 Religion im Leben und in den Medien – Wilhelm Gräb

Wilhelm Gräb ist sowohl nach der öffentlichen Wahrnehmung als auch dem Selbstanspruch nach der eigentliche Statthalter des Begriffs Kulturhermeneutik im Felde der Theologie.<sup>114</sup> Es ist dabei nicht sein Anliegen, eine fixe Definition zu erzielen, aber der Begriff der „religionstheologischen Kulturhermeneutik“ bringt die Sache ganz gut auf den Punkt – auch wenn man genauso gut kulturtheologische Religionshermeneutik sagen könnte.

Pate bei der Ausbildung des Themas der religionstheologischen Kulturhermeneutik steht Schleiermacher. Bereits eine frühe Studie zu dessen Verstehenskonzept betont, dass das Sprachverstehen, an dem der große Romantiker orientiert ist, aus sich selbst heraus auf den Einbezug der „soziale[n] und geschichtliche[n] Lebensbezüge“<sup>115</sup> der Sprache drängt. Dieser Sachverhalt gilt in analoger Weise auch für die Religion, wie dann besonders der Aufsatz „Institution und Individuum“ von 1990 deutlich macht. In seinen Reden „Über die Religion“ hatte Schleiermacher die religionshermeneutische These aufgestellt, dass sich Religion letztlich zwar nur *in* kulturell tradierten Codierungen, aber zugleich auch nur *in Differenz* zu ihren Trägermedien artikuliert. Religion gehört ‚an sich‘ „ins Selbstverhältnis bewußten Lebens“<sup>116</sup> und kann deshalb auch nur anhand ihrer Selbstdeutungen erkannt werden. Die Artikulationen dieser Selbstdeutungen aber müssen sich wiederum kultureller Formen bedienen, welche die „religiöse Kultur“<sup>117</sup> bereitstellt. Im Anschluss an Niklas Luhmanns Untersuchungen zur Semantik der Liebe macht Gräb geltend, dass religiöse Kultur das *Medium* der Kommunikation von Selbstdeutungen ist, allerdings nicht die Religion selbst darstellt. Es entsteht ein Zirkel von religiöser Selbstdeutung und dessen Codierungen, der ersichtlich hermeneutischer Natur ist. Genau in ihm besteht das hier erstmals beschriebene „Projekt zur Analyse gegenwärtiger religiöser Kultur“.<sup>118</sup> Es fragt nach „Codierungen von Religion, nach den Medien, die religiöse Selbstdeutungsvorgänge heute anzuregen und kommunikabel zu machen vermögen“.<sup>119</sup> Solche Codierungen finden sich immer noch vor allem im Bereich der organi-

---

114 Das gilt trotz der Tatsache, dass die *website* [www.kulturhermeneutik.de](http://www.kulturhermeneutik.de) – auch fest in theologischer Hand – andere Positionen vertritt [Aufruf 22.03.2018, 00:15 Uhr MESZ].

115 WILHELM GRÄB, Die unendliche Aufgabe des Verstehens. In: Dietz Lange (Hg.), Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1984, 47–71, hier: 61.

116 WILHELM GRÄB, Institution und Individuum. Überlegungen zur Diagnose der modernen Religionskultur. In: Pastoraltheologie 79 (1990), 255–269, hier: 266.

117 A.a.O., 268.

118 Ebd.

119 Ebd.