

Alltagsreligion oder: Wie religiös ist der Alltag?

Zur lebensweltlichen Verortung von Religion in
praktisch-theologischem Interesse

Heinz Streib

Die sozialwissenschaftliche Alltagswende ist auch an der theoretischen und analytischen Beschäftigung mit Religion nicht spurlos vorbeigegangen: In Soziologie und Theologie sind seitdem eine Reihe von Beiträgen erschienen, die ‚Religion‘ ausdrücklich auf ‚Alltag‘ und ‚Lebenswelt‘ beziehen.¹ Daran ist weiterzudenken.

Wenn Religion und Alltag zusammen in den Blick genommen werden, heißt dies zunächst, daß beide topographisch zusammengestellt werden: Religion findet (auch) im Alltag statt, sie ist Alltagsreligion. Diese topographische Zusammenordnung von Religion und Alltag jedoch scheint mehr Fragen zu stellen als zu beantworten. Denn mit dem Begriff ‚Alltag‘ handelt sich ‚Religion‘ auch die in diesem versammelten Unklarheiten und Ambivalenzen ein, die besonders mit der Frage nach dem jeweiligen Gegen-

begriff deutlich werden:² Soll ‚Alltagsreligion‘ bedeuten: die im (beruflichen, familialen etc.) Alltag gelebte Religion im Unterschied zur am Sonntag und Feiertag zelebrierten? Oder meint ‚Alltagsreligion‘ eher die subjektive, individuelle Religiosität im Unterschied zum objektiven, kollektiven Bestand einer Religionstradition? Wertend gewendet: Ist sie das Gelebte gegenüber dem zum System Erstarrten, das natürliche, spontane, wahre religiöse Erleben gegenüber dem künstlichen, unspontanen, erdachten Religionssystem? Oder gegenteilig: Ist ‚Alltagsreligion‘ das dumpfe, falsche religiöse Bewußtsein, dem der nüchterne Blick und das Licht des Glaubens gegenüberstehen? Oder ist sie das Unreflektierte und ihr Gegensatz die reflektierende und reflektierte Religion? Besteht sie darin, daß religiöse Rituale zur Routine geworden sind und religiöse Symbole zum Alltagsinventar gehören, und die Unterbrechung, die das Evangelium zumutet und ermöglicht, wäre ihr Gegenstück? Ist ‚Alltagsreligion‘ das Kleine, Familiäre, die Religion der ‚kleinen sozialen Lebenswelt‘ im Gegensatz zur Religion als Sinndimension des größeren lebensweltlichen Ganzen? Fokussiert sie also auf die ‚Religion der kleinen Leute‘ im Gegensatz zur Religion der großen Theologen und Kirchenfürsten? Die topographische Zusammenordnung hat Folgen: auf die Färbung des Begriffs ‚Alltagsreligion‘ schlägt das jeweilige Verständnis von ‚Alltag‘ durch; ‚Religion‘ scheint vom ‚Alltag‘ vereinnahmt zu werden.

Freilich: wer dieses Bündel von Fragen und Ambivalenzen lösen wollte, hätte sich zu viel vorgenommen.³ Dennoch möchte ich meinen Zugang zum Begriff ‚Alltagsreligion‘ skizzieren: Ausgangsperspektive ist der Blick auf die ‚kleinen sozialen Lebenswelten‘⁴, in der Religion subjektiv-inter-subjektiv ‚gelebt‘ wird – mehr oder weniger⁵ routiniert, mehr oder weniger reflektiert. In der weiteren Diskussion könnte und müßte sich diese Bestimmung von ‚Alltagsreligion‘ bewähren, in der die topographische Verortung der Differenz zwischen Alltag und Lebenswelt nach ihrer Reich-

1 Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Frankfurt am Main (Haag & Herchen) 1984; Henning Schröer, Höhenluft und Erdschwere. Alltagsorientierte Religionspädagogik oder Rückkehr zur Phänomenologie?, in: Der Evangelische Erzieher 36, 1994, 618-25; Ingo Mörth, Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens, München (Tuduv-Verlagsgesellschaft) 1986; Klaus Ebert, Religion im Alltag. Überlegungen zur These vom Funktionsverlust der Religion, in: Klaus Ebert (Hg.), Alltagswelt und Ethik. Beiträge zu einem sozial-ethischen Problemfeld, Wuppertal (Peter Hammer) 1988, 17-53; Dietrich Zillesen, Sakramentalität und Alltagsrituale, in: Ebert, Alltagswelt und Ethik, 107-129; Andreas Heller/Therese Weber/Olivia Wiebel-Fanderl (Hg.), Religion und Alltag, Wien (Böhlau) 1990; Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1991; Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart (Radius) 1992; Reinhold Bernhardt (Hg.), Alltagstheologie. Glauben im Alltag junger Pfarrerinnen und Pfarrer, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1993; Eberhard Hauschildt, Was ist ein Ritual? Versuch einer Definition und Typologie in konstruktivem Anschluß an die Theorie des Alltags, in: Wege zum Menschen 45, 1993, 24-35; Hans-Günter Heimbrock, Magie, Alltagsreligion, Theologie. Etappen theologischer Magiediskussion zwischen Verdrängung und Wiederentdeckung, in: Hans-Günter Heimbrock/Heinz Streib (Hg.), Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens, Kampen (Kok) 1994, 17-59; Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3: Religion, München (C. H. Beck) 1994; Hermann Vierling, Die profane Alltagsreligion. Ein Beitrag zum integralen Religionsverständnis, Frankfurt am Main (Peter Lang) 1994.

2 Auf die aufschließende Funktion der (meist verschwiegenen oder unklaren) Gegenbegriffe weist Norbert Elias (Zum Begriff des Alltags, in: K. Hammerich/M. Klein [Hg.], Materialien zur Soziologie des Alltags, Opladen 1978, 22-29) hin, dessen acht „Typen zeitgenössischer Alltagsbegriffe“ im folgenden weitgehend aufgenommen sind.

3 Auch Bernhard Waldenfels (In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1985, 21994, 153) hält es für „verfrüht, einen roten Faden durch dieses Labyrinth zu suchen“ und begnügt sich mit einer „Lageskizze“.

4 Vgl. Ronald Hitzler (Sinnbasteln. Zur subjektiven Aneignung von Lebensstilen, in: Ingo Mörth/Gerhard Fröhlich [Hg.], Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu, Frankfurt am Main/New York [Campus] 1994, 75-92), der im Anschluß an Benita Luckmann die Bezeichnung ‚kleine soziale Lebens-Welten‘ zur „Etikettierung individueller Partizipation an Ausschnitten der sozial konstruierten Wirklichkeit“ vorschlägt.

5 Bei näherem Zusehen werden verschiedene Reichweiten und eben auch mikroskopische Dimensionen der Spannungsverhältnisse zwischen Routine und Unterbrechung sowie zwischen unreflektierter Selbstverständlichkeit und Reflexion erkennbar.

weite⁶ erfolgt und bei Religionsformen kleinerer und mittlerer Reichweite eingesetzt wird.

Darauf das Augenmerk zu richten, könnte bereits eine Blickfelderweiterung bedeuten, denn neben der theologisch abgeklärten, festgeschriebenen, gelehrten, katedralen Religion, deren Ort vor allem der Sonn- und Feiertag ist, kommt alltägliche ‚Frömmigkeit‘, Volksfrömmigkeit, ‚gelebte Religion‘ eigens in den Blick. Neu wäre ihre Etikettierung als ‚Alltagsreligion‘. Aufgrund ihrer vor- und außerinstitutionellen Perspektive könnte man sich darum auch von einer solchen alltagsorientierten Analyse näheren Aufschluß über die religiösen Markt- und Migrationsbewegungen versprechen: Wer es unternimmt, Religion im Alltag aufzusuchen, wird dadurch wohl auch auskunftsfähig zur Frage, wohin jene Religiosität ausgewandert ist, die ehemals hauptsächlich in institutionellem Rahmen ihren Ort und ihre Zeit gefunden hat.⁷

Mit dem soweit vorgestellten Verständnis von ‚Alltagsreligion‘ ist keine Entscheidung darüber getroffen, ob die ‚kleine religiöse Lebenswelt‘ nostalgisch als die kleine heile Welt und Insel der Seligen verstanden werden soll, die als „kritische Instanz gegen theoretisch-wissenschaftliche und praktisch-institutionelle Überfremdung“⁸ ins Spiel zu bringen wäre, oder als provinzielle, entfremdete Nische, die selbst „zum Gegenstand der Kritik“ werden muß. Diese „merkwürdige Ambivalenz“ kann nicht kurzerhand entschieden oder aufgelöst werden, sondern bedarf sorgfältiger Klärung. Dazu möchte ich in einem ersten Teil diese Ambivalenz von

6 Damit schließe ich an die Perspektive an, die Richard Grathoff (Milieu und Lebenswelt. Eine Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung, Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1995, besonders 91-121) auch als Ergebnis der Schützischen Klärung der Unterscheidung zwischen Alltag und Lebenswelt herausarbeitet: anstelle der Unterscheidung zwischen ‚Denken‘ und ‚Leben‘ und zwischen ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘ tritt mit der Auffassung von der grundlegend intersubjektiven Konstitution der Lebenswelt die Unterscheidung zwischen einem ‚umfassenden‘ Sinnhorizont (Lebenswelt) und dem ‚begrenzten‘, aber fundierenden Sinnhorizont (Alltag).

7 Es kann von einer sich immer weiter öffnenden Schere zwischen kirchengebundenen und frei gewählter Religion gesprochen werden. Empirisch dokumentierbare interessante Details zum ‚Daß‘ dieses Prozesses sind etwa, daß ca. 30% der Gottesdienst-abstinenten Jugendlichen regelmäßig beten (vgl. Jugendinstitut der Deutschen Shell [Hg.], Jugend '92, Opladen [Leske & Budrich] 1992, Bd. II, S. 94; Bd. IV, S. 152) oder daß etwa die Hälfte der aus der Evangelischen Kirche Ausgetretenen ein „Christsein ohne Kirche“ für möglich halten und zu ca. 20% als Austrittsgrund verneinen, „mit dem Glauben nichts mehr anfangen“ zu können oder „keine Religion mehr zu brauchen“, wie erste Ergebnisse der dritten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigen (vgl. Studien- und Planungsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland [Hg.], Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder, Hannover [EKD] 1993, 54). Doch hier fangen die Fragen nach dem ‚Warum‘ erst an. Zur Interpretation solcher Migrationsbewegungen als erfahrungs-, biographie- und lebensweltnahe Individualisierung von Religion, angesichts derer es gilt, die „Vielfalt der produktiven Chancen einer realitätsgerechten, biographienahen und zukunfts-fähigen Christentumspraxis aufzuspüren“, vgl. Volker Drehsen, Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh (Kaiser/Gütersloher Verlagshaus) 1994.

8 Vgl. Waldenfels, In den Netzen (Anm. 3), 154.

‚Alltagsreligion‘ anhand vorliegender Entwürfe entfalten, um darauf in einem zweiten Teil im Rahmen einer Skizze Praktischer Theologie als alltags- und lebensweltorientierter Disziplin eine Klärung zu versuchen.

1. Alltag und Religion – Wie religiös ist der Alltag?

Zur näheren Betrachtung dieser „merkwürdigen Ambivalenz“ von ‚Alltagsreligion‘ ist zu untersuchen, inwiefern Religion dem Alltag aufruhet und inwiefern sie diesem gegenübertritt. Das heißt, es ist weiterzufragen, ob und wie über die topographische Zusammenordnung hinaus Religion und Alltag produktiv oder funktional ineinandergreifen: Entsteht Religion an oder aus Alltagserfahrung und, wenn ja, wie? Inwiefern bearbeitet Religion unsere Alltagserfahrung? Wie wirkt sich Religion auf den Alltag aus? Die Antworten auf diese Fragen nach der generativen, pragmatischen oder – enger gefaßt – funktionalen Beziehung zwischen Religion und Alltag gehen freilich auseinander. Besonders augenfällige Unterschiede sind zu notieren hinsichtlich der Bestimmung der Effekte, die Religion für den Alltag hat: ob dieser durch Religion geglättet oder erschüttert wird. Hier wird auch dies deutlich: aus der phänomenologischen Perspektive, der die Entwürfe zu ‚Religion und Alltag‘, die ich hier betrachten möchte, allesamt entscheidende Impulse verdanken, sind verschiedene Antworten möglich. Auch wenn gefragt werden kann, ob es nicht gerade die Implikation der phänomenologischen Methode ist, diese Frage offen zu halten, ist hier der Klärungsbedarf am dringlichsten; darum will ich damit einsetzen.

1.1 Alltagsreligion als Bearbeitung von alltäglichen Transendenzen und als ‚In-Ordnung-Bringen‘ von Ungereimtheiten

In der auf Alfred Schütz aufbauenden phänomenologisch-soziologischen Tradition hat Thomas Luckmann⁹ eine Religionstheorie entworfen, die von der Erfahrung alltäglicher Transendenzen ausgeht. Grundlage für alle religiöse Erfahrung sei die stetige ‚Miterfahrung‘ von Transzendenz mitten in der Alltagserfahrung:

„Die Unterscheidung von Ich-Bezogenem und Ich-Überschreitendem in der Erfahrung und diese ‚Miterfahrung‘ von Transzendenz bilden die Grundlage, auf der sich die Gliederung der Erfahrung in der Lebenswelt in Alltägliches mit seinen Grenzen, die Grenzen des Alltäglichen und deren Überschreitung im Außeralltäglichen und die Grenzen der Erfahrungswelt schlechthin bildet.“¹⁰

9 Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion (Anm. 1), besonders den Nachtrag zur deutschen Übersetzung.

10 Ebd., 167.

Die Transzendenzerfahrungen können dementsprechend in ein Spektrum von kleinen über mittlere zu den großen Transzendenzen unterteilt werden: ‚Kleine Transzendenzen‘ sind Anzeichen von Nicht-Erfahrenem in der gegenwärtigen Erfahrung. ‚Mittlere‘ Transzendenzen sind Bewußtseinszuwendungen und Erfahrungen der Grenzen zu anderen Menschen: „Wir stoßen in unserer Erfahrung von anderen an eine Grenze unserer eigenen Erfahrung und kommen zugleich an die Grenze unserer Erfahrung des anderen“. Und ‚große Transzendenzen‘ sind Erfahrungen an den Grenzen zu und als „Verweis auf eine andere, außeralltägliche und als solche nicht erfahrbare Wirklichkeit“. Im Schlaf und im Traum etwa – und diesen ähnlich: in Halbwachheit und in ekstatischen Ausnahmezuständen – überschreiten wir die Grenzen unserer gewohnheitsmäßigen alltäglichen Aufmerksamkeit.

Das ‚Wohin‘ dieser Transzendenzen und deren Deutung in Symbolen und Ritualen ist für Luckmann jedoch „nicht Sache der subjektiven Erfahrung im vereinzelt Individuum, sondern eine Sache der geschichtlichen Gesellschaftlichkeit des menschlichen Daseins“, in der die „soziale Konstruktion der Wirklichkeit“ vorgegeben ist als „alltägliche und außeralltägliche“. ¹¹ Religiöse Konstruktionen einer ‚anderen‘, ‚außerordentlichen‘ Wirklichkeit leisten somit die Einbettung und Verortung des einzelnen „in einer ihn transzendierenden Geschichte“. Religiöse Konstruktionen sind gesellschaftliche Konstruktionen, sie „bauen auf *kommunikativen Rekonstruktionen* der subjektiven Erfahrung von Transzendenz auf“. ¹²

Religiöse Konstruktionen sind somit kommunikative Handlungen, die auf der Ebene des alltäglichen Dauerablaufs Erinnerungen an subjektive Erfahrungen von Transzendenz *rekonstruieren*. Die Formen, in denen dies geschieht und in kollektivem Gedächtnis aufbewahrt wird, sind symbolische Bezugnahmen und Markierungen, Erzählungen, in denen „die Erfahrung mythologisiert und zur Wiedererzählung bereitgestellt“ wird, und Rituale. Erst auf einer zweiten Ebene wird der Alltag reflektiert, die Deutungen werden auf ihre Konsistenz hin überprüft und möglicherweise reformuliert, die akzeptierten Deutungen kanonisiert bis hin zur systemerhaltenden Domestizierung der Transzendenzerfahrungen. Bei erfolgreichem Verlauf dieses Prozesses entstehen Deutungen mit „verbindlichem ontologischem Status“. Die erste Ebene ist der Ort im Entwurf Luckmanns für einen religionstheoretisch relevanten Ritualbegriff ¹³ und für ein Verständnis von religiösen Symbolen und Alltagserzählungen.

Besonders an diesen religiös-gesellschaftlichen Konstruktionen wird die (pragmatische) Funktion von Religion deutlich, die nach Luckmann darin

11 Ebd., 170.

12 Ebd., 171.

13 Hier hat Eberhard Hauschildt mit einem Entwurf „Was ist ein Ritual?“ (Anm. 1) angesetzt.

besteht, „die menschlichen Wesen in eine historische soziale Ordnung einzubetten“. ¹⁴ Und weil Luckmann von den dem Alltag inhärenten Transzendierungen als Grundlage von Religion ausgeht, weil er Religion und Alltag konstitutiv (generativ) verknüpft und weil es für diese Transzendenzerfahrungen stets religiös-gesellschaftlicher Konstruktionen der Einbettung und Verortung bedarf, kann und muß er der Annahme widersprechen, daß das „moderne Leben“ religionslos sei, und davon ausgehen, daß, so sehr sich auch die Mythologien in den westlichen Gesellschaften verändert und verschoben haben mögen, „die grundlegend religiöse Verfassung ihres Lebens“ nicht verlorengegangen sei. ¹⁵

Etwas unbefangener hatte wenige Jahre zuvor Ingo Mörth die religiös generative Funktion des Alltags herausgestellt und behauptet, daß religiöser Sinn „in seiner Genese, Entwicklung und Anwendung aus der Pragmatik alltäglichen Handelns erfaßbar“ ¹⁶ sei. Die allgemeine Tatsache, daß „ein subjektiv ‚sinnvolles‘, intersubjektiv koordiniertes und biographisch konsistentes ‚Alltagsleben‘ sich erst in der *Relation* von Alltag und transzendenter Symbolik, Alltagswelt und Sonderwelt(en) ergibt“, ist „in der Sinnstiftung durch explizit religiöses Wissen“ nur besonders augenfällig und empirisch ‚greifbar‘. ¹⁷ Mörth spricht nicht nur von der „Genese religiösen Wissens aus der Alltagswelt“ ¹⁸ und davon, daß „im Rahmen des Alltagswissens Religion [...] *mur* unreflektiert, unmittelbar und unhinterfragt“ funktioniere, ¹⁹ sondern davon, daß Alltagsreligiosität die Funktion habe, die Stellen, an denen die Gewißheiten des Alltags brüchig werden, zu „kitten“. ²⁰ Verständlich, aber bemerkenswert ist daher auch der bruchlose Übergang zu magisch gefärbter Religiosität, die Mörth von seiner Religionstheorie aus in den Blick bekommt; denn – kaum verschieden von Religion im allgemeinen – wird „durch *magische* Elemente religiösen Wissens“ „[d]ie sinnvolle und handlungsorientierte Verarbeitung“ von „bedrohlichen Bereichen der Wirklichkeit“ geleistet. ²¹ Magie ist Katastrophenreligion. Daher stellt sich für Mörth als eine „fast paradoxe Spannung“ dar, daß diese religiös-kittende Sinnstiftungskapazität auf der Nicht-Alltäglichkeit ihrer Inhalte und Symbolisierungen beruhen soll. Religiöse Alltagsmythen hätten nach Mörth also, ungeachtet ihrer nicht-alltäglichen Inhalte, alltagskittende Funktion.

14 Luckmann, Unsichtbare Religion, 165.

15 Ebd., 164.

16 Ingo Mörth, Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung (Habilitationsschrift), 206. Mörth baut hierin vor allem auf Luckmanns bis dato vorliegende Perspektive auf.

17 Ebd., 205.

18 Ebd., 5.

19 Ebd., 180.

20 Ebd., 132.

21 Ebd., 127.

Von einer eindeutigen Verortung der Religion im Alltag geht auch Wolf-Dietrich Bukow in seiner *Kritik der Alltagsreligion* aus. Religion kann für ihn „nicht länger auf deren makrosoziologische Repräsentation“ reduziert werden, sondern gehört „in den Kontext naiver bzw. ausgearbeiteter alltäglicher Theorien“ und „alltäglicher Mythen“. ²² Wenn Bukow daher den Begriff ‚Alltagsreligion‘ in den Mittelpunkt stellt, soll dies jedoch nicht heißen, daß er von einer Art religiöser Tiefenstruktur des Alltags ausgeht. ²³ Denn „[e]rst auf reflexiver Ebene, jenseits des Dauerablaufs des Alltagslebens, kann man zu jener natürlichen Prozeßlogik gesellschaftlichen Handelns Distanz beziehen und zum Beispiel von seiner lebensgeschichtlich fundierten Subjektivität her über den Alltag mit all seinen Problemen nachdenken und dabei auch religiöse Prozesse inszenieren“. ²⁴ Religion gehört zu den reaktiven Verfahren der Bearbeitung „problematisch gewordenen Alltagshandelns“. Ihre Reflexionsverfahren vollziehen sich in kommunikativen Handlungsprozessen, die von praeverbalen über verbale zu postverbalen Formen reichen. ²⁵ Dabei rekurrieren religiöse Verfahren „auf alltagsweltlich abgelagertes religiöses Wissen“, ²⁶ das von institutionell abgesichertem Wissen zunächst unabhängig im Alltagszusammenhang „autonom“ arbeitet. Auch die partiellen und generellen „transformativen Verfahren“ ²⁷ dienen demselben Ziel: der Autoregulation des Alltagslebens, wenn auch die Wege komplexer und teilweise riskanter sind als in den sog. Jugendreligionen. Religion ist also nur eine Variante, ²⁸ allerdings ein besonders reiner Typ ²⁹ der alltäglichen Verfahren des ‚In-Ordnung-Bringens‘ von ‚Ungereimtheiten‘.

Die Widersprüche komplexer Gesellschaften, aufgrund deren der Alltag „zum bloßen Arrangement“ wird, bewirken den Rückzug in Naivität und Magie: es wird „eine unangemessen reduktionistische Alltagsvorstellung“, ein „Mythos von einer in sich mehr oder weniger abgeschlossenen und konsistenten Alltagswelt“ ³⁰ entwickelt, in die sich die Menschen immer mehr verstricken. ³¹ Entsprechend geraten die Verfahren des In-Ordnung-Bringens „radikal magisch“, und als solche sind sie besonders effektiv. Zusammenfassend:

22 Bukow, *Alltagsreligion* (Anm. 1), 13.

23 Bukow (ebd., 149ff.) grenzt sich zwar explizit gegen Dux' und Schibilskys Annahme einer religiösen Tiefenstruktur ab, geht jedoch in seiner Verortung von Religion im Alltag auch andere Wege als Luckmann und Mörth mit ihrem Rekurs auf religionsgenerative Transzendenzen.

24 Ebd., 154.

25 Ebd., vgl. die Tabelle „Übersicht über die Reflexionsverfahren“ auf S. 299.

26 Ebd., 193.

27 Ebd., vgl. die „Übersicht über die transformierenden Verfahren“ auf S. 378.

28 Ebd., 193 u. 420.

29 Ebd., 425.

30 Ebd., 398.

31 Ebd., 400.

„Der gesamte Komplex der Alltagsreligion nimmt das lebenspraktische Alltagshandeln mit all seinen Problemen zum Anlaß. Er entwickelt sich zu doppelt reflexiven und transformierenden Verfahren des In-Ordnung-Bringens und lagert sich schließlich im Alltagswissen im weitesten Sinn als Bestandteil des Wissens-über-Alltag bzw. im religiösen Bewußtsein ab. Der lebenspraktisch zuhandene Alltagsmythos, das blinde Bewußtsein des Alltags erfährt von solchen magischen Verfahren eine ‚optimale‘ Pflege und Abstützung, so daß ein rekonstruktiv-kritischer Umgang mit problematisch gewordenem Alltagsleben von hier aus obsolet wird.“ ³²

Bukow geht also im Unterschied zu Luckmann und Mörth mit der religionsgenerativen Funktion des Alltags für die Religion distanzierter um: das Problematisch-Werden des Alltags ist nicht an sich religiös oder notwendig religionsproduktiv, benötigt jedoch Verfahren, als deren effektivstes die Alltagsreligion gelten kann. Hinsichtlich der pragmatisch-funktionalen Beziehung zwischen Religion und Alltag tritt in Bukows Verständnis von Alltagsreligion und Alltagsmythos die Funktion der Stabilisierung, des Kontinuitäts- und Normalitätserhalts im Alltag derart in den Vordergrund, daß diese – besonders angesichts der gesellschaftlichen Widersprüche – unreserviert als magische Verfahren zu bezeichnen sind und (ideologie-) kritisch analysiert werden müssen.

In einer empirischen Untersuchung hat Bukow seine Aufmerksamkeit für Alltagsreligion konkretisiert und über 1500 jener kurzen Äußerungen und Gebete ausgewertet, die in erster Linie und zunächst touristisch motivierte Besucherinnen und Besucher einer Kirche auf kleine Zettel geschrieben und mehr oder weniger spontan und dem Gebot des Augenblicks folgend an eine Anschlagstafel angeheftet haben. ³³ Der Ausgangspunkt der Texte ist also „eine potentielle oder tatsächliche Gefährdung einer Alltagslage, einer Normalsituation, sei dieses eine Ehe, eine Freundschaft, eine glückliche Reise, eine Schulkarriere“. Es werden also vor allem subjektiv bedeutsame Alltagssituationen thematisiert und dabei wird „eine zurück- oder vorausschauende Beschreibung auf den Alltag“ vollzogen; dies entweder in der Form eines positiven Rückblicks oder hoffnungsvollen Ausblicks oder negativ: etwas soll verhindert oder ungeschehen gemacht werden.

„Der Diskurs setzt mithin eine alltagsverankerte Normalbiographie voraus, die jetzt bloß überarbeitet wird. Im Diskurs werden die Eckpunkte dieser Biographie aufgegriffen und zielgerichtet entweder unter einem positiven Vorzeichen („weiter so“) oder unter einem negativen Vorzeichen („so nicht“) durchformuliert. Die Biographie wird abgerundet, verlässlicher gemacht.“ ³⁴

32 Ebd., 447.

33 Vgl. Wolf-Dietrich Bukow, *Die Konstruktion der Religion in der religiösen Entwicklung. Vom ‚moralischen Urteil beim Kinde‘ zu ‚Stufen religiöser Entwicklung‘*, Typoskript 1990.

34 Ebd., 5.

Bukow will vor allem zeigen, daß mit dem Schreiben und Anheften dieser kurzen Texte die Absicht verbunden wird, eine Situation zu „bereinigen oder zu verfestigen“ und nimmt die Linie seines Verständnisses von Alltagsreligion auf, wenn er das Text-Anheft-Ritual in erster Linie als Intervention „unter dem Vorzeichen von Normalitätserhaltung bzw. Re-Normalisierung, also des Kontinuitätserhalts“, versteht.³⁵

Die soweit vorgestellten Entwürfe zeigen zunächst, daß von ‚Alltagsreligion‘ im Rahmen phänomenologisch orientierter Soziologie durchaus sinnvoll geredet werden kann. Allerdings transportiert der Begriff im Zuge einer funktionalen Verhältnisbestimmung von Religion und Alltag starke und einseitige Behauptungen: (a) die generative Verhältnisbestimmung – Religion entsteht aus alltäglichen Erfahrungen, wie dies Luckmann und besonders Mörth herausarbeiten – und (b) die pragmatisch-funktionalistische Annahme von der ‚Glättung‘, dem ‚In-Ordnung-Bringen‘ des Alltags mit religiösen Mitteln, die in allen drei vorgestellten Entwürfen ähnlich gelagert ist.

Als besondere Leistung dieser Entwürfe von Religion im Alltag kann ebenso gelten, daß hier Religion vor allen und unterhalb aller institutionellen Gerinnungen in ihrem breiteren, Kirchentüren und -mauern überschreitenden Spektrum von Formen in den Blick genommen werden kann und darum auch auf die Migrationsbewegungen von Religiosität ein Verstehenszugang eröffnet wird. Dies auch dadurch, daß hierbei mit der unverblühten Rede von der magischen Dimension religiöser Verfahren auf die – freilich theologisch unbequeme und darum konsequent vernachlässigte – Verquickung von Religion und Magie eine analytische Perspektive ermöglicht wird und damit auch für die praktisch-theologische Magiediskussion Impulse bereitgestellt werden.³⁶ Sich auf solche Perspektiven einzulassen, könnte als Gegengift gegen den Lebensweltverlust Praktischer Theologie wirken.

Freilich ist theologischerseits weder Luckmann und Mörth noch Bukow schlicht zu folgen. Theologie hat nicht allein zum Thema Magie und zu ihrer ‚Entzauberung‘ einen eigenen Beitrag zu leisten.³⁷ Vorbehalte sind

35 In diesem Zusammenhang kann Bukow jedoch *auch* von einer in religiösen Verfahren inhärenten Distanz zum Regelablauf des Alltags sprechen: Rekonstruktionen religiöser Grenzerfahrung, besonders die im kollektiven Gedächtnis aufbewahrten, können auch den Dauerablauf des Alltags stören, aufstören, irritieren.

36 Vgl. Hans-Günter Heimbrock/Heinz Streib (Hg.), *Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens* (Anm. 1). Die Magiediskussion ist auch darin ertragreich, daß sie die aus der Kirche emigrierenden und jenseits der Kirchengrenzen neu entstehenden religiösen und quasi-religiösen Orientierungen und Katastrophenreligionen praktisch-theologischer Wahrnehmung und Entzauberung zugänglich machen möchte, jedoch auch darin: sich auch an die eigene Adresse gerichtete kritische Anfragen gefallen zu lassen.

37 Vgl. meinen Versuch, den Begriff ‚Entzauberung‘, dem Weberschen Paradigma entwendet, für eine auch und gerade theologisch begründete Perspektive auf magisches Denken und Handeln von jugendlichen fruchtbar zu machen (Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie, Kampen [Kok] 1996).

zunächst und vor allem anzumelden gegen *funktionalistische* Engführungen des generativen und pragmatischen Alltagsbezugs von Religion. In dieser Engführung muß die Rede von ‚Alltagsreligion‘ unterbestimmt bleiben. Der Klärungsbedarf kann am Verständnis des Symbols, des Rituals sowie der Transzendenz deutlich werden – in inhaltlicher und funktionaler Hinsicht: Ist wirklich ohne Belang, *was* da symbolisiert wird, *welche* Geschichten da erzählt werden? Ist gleich-gültig, mit *welchen* Inhalten ‚Transzendenz‘ verbunden wird? Und: Gehen Symbol und Ritual, und eklatanter: geht ‚Transzendenz‘ in der funktionalen Bestimmung auf? Können Transzendierungen und die im religiösen Milieu bereitgestellten Imaginierungs- und Verbalisierungshilfen nichts anderes bewirken als die Unangreifbarkeit des Alltags zu sichern, stets auf den Alltag selbst zurückzulenken und, aller Rede von ‚Transzendierungen‘ zum Trotz, den Alltag weder zu unterbrechen noch zu transzendieren?

Kritik an dieser Unterbestimmtheit ist auch und besonders das Anliegen der Theologie. Doch sind auch innerhalb der phänomenologischen Soziologie Weiterentwicklungen zu verzeichnen, die diesen Entwürfen kritisch gegenübergestellt werden können; freilich sind diese nicht zufällig von einem Theologen aufgegriffen und weitergedacht worden.

1.2 Von der religiösen Relevanz der Grenzen des Alltags

Aus praktisch-theologischer Aufmerksamkeit für die Beziehung zwischen *Religion und Alltag* geht Henning Luther der Frage nach, wie *inmitten des Alltags* Religion relevant wird. Seine Texte bringen in praktisch-theologischer Rezeption eine andere Linie der weiteren Diskussion innerhalb der phänomenologischen Soziologie in ihrer Bedeutung für das Thema Religion und Alltag ins Spiel. Luther³⁸ nimmt vor allem die Entwürfe von Hans Peter Thurn³⁹, Bernhard Waldenfels⁴⁰ und Peter Kiwitz⁴¹ auf und greift aus diesen vor allem den Hinweis auf, daß der Alltag selbst nicht homogen, sondern mehrdeutig und mehrschichtig ist, daß statt von *einer* Alltagswelt von einem Plural von Alltagswelten auszugehen und darum eine andere Verortung des verunsichernd-produktiven Potentials des Alltags möglich und vorzuschlagen ist: nämlich an den Rändern und Schnittfeldern der Alltagswelten.

Nach Luther ist dies gerade für das Verständnis von *Religion* in der Moderne höchst aufschlußreich. „Die Wahrnehmung jener den Alltag

38 Henning Luther, *Die Zwiespältigkeit des Alltags. Perspektiven der neueren Diskussion um Alltag und Lebenswelt: Ein Literaturbericht*, in: ders., *Religion und Alltag* (Anm. 1), 184-211.

39 Hans Peter Thurn, *Der Mensch im Alltag. Grundrisse einer Anthropologie des Alltagslebens*, Stuttgart (Enke) 1980.

40 Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* (Anm. 3).

41 Peter Kiwitz, *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des sozialen Lebens*, München (Fink) 1986.

durchziehenden und unterbrechenden Erfahrungen von Übergängen, Grenzen, Krisen und Verunsicherungen“ ist religiös höchst bedeutsam. Denn an ihnen werden die „Selbstverständlichkeiten fraglich“. Dies geschieht nicht nur in den großen Krisenerfahrungen wie Krankheit, Unglück oder Tod, vielmehr kann „jeder Augenblick [...] eine Erfahrung der ‚Grenze‘ oder der ‚Schwelle‘ werden“.⁴²

„Religiös relevant werden damit vor allem die Übergänge, Schwellen, Passagen zwischen den unterschiedlichen Lebensbereichen und lebensgeschichtlichen Phasen des einzelnen. An diesen Übergängen wird das eingespielte Wirklichkeitsverständnis prekär, weil hier die Möglichkeit wirklich wird und das Wirkliche möglich. Sowohl die Gewöhnung an den geregelten Ablauf des Lebens als auch das Vertrauen darauf, daß das, was ist, gut und in Ordnung ist, werden blitz- oder schockartig aufgeschreckt durch die – wie blaß auch immer aufscheinende – Ahnung, daß es anders – und besser – sein könnte. [...] Die religiöse Dimension schiene dann *im* Alltag auf, ohne daß damit der Alltag insgesamt geheiligt oder religiös überhöht würde. Vielmehr wäre religiös diejenige Erfahrung, in der die Selbstverständlichkeiten des Alltags als fraglich erlebt und die Ahnung der Möglichkeit des Ganz Anderen wach wird.“⁴³

Auch wenn hier Religion also nicht funktional als Stabilisierungsinstanz, sondern als „Protest gegen falsche Versöhnung“, „gegen religiös-metaphysisches Sicherheitsstreben“ zur Geltung kommt, ist bei Luther durchaus in einem spezifischen, nämlich generativen, produktiven Sinn von ‚Religion im Alltag‘ zu reden: denn Alltagserfahrungen, die allerdings bei Luther nun den Charakter von alltäglichen Grenzerfahrungen an den Lebensweltgrenzen haben, hält Luther für religionsproduktiv, für „religiös relevant“, zumindest als „Anknüpfungspunkte“. Zwar nicht als Dauereinrichtung; vielmehr „immer wieder“, „bei Gelegenheit“.⁴⁴ „Nicht der gesamte Alltag wäre religiös grundiert, wohl aber wird der Alltag immer wieder religiös.“ Zumindest „gelegentlich“ könnte also Luther vom ‚religiösen Alltag‘ reden.

Für Luther zentral ist dabei jedoch, daß das kritische Potential von Religion als „Weltabstand“ deutlich werden kann:

„Wenn Religion als Differenz zur Welt, als Weltabstand verstanden werden kann, in dem Wirklichkeit und Versprechen kritisch aufeinander bezogen werden, und wenn Alltag immer auch gekennzeichnet ist von Situationen der differenzzeugenden Übergänge, der Unterbrechungen, der Brüche, der Schwellen, dann ist der Alltag (und die Lebensgeschichte) des einzelnen durchaus ein legitimer Ort der Religion. – Religion im Alltag der Moderne verweigerte sich damit jenen sich oft ans Religiöse gekoppelten Strategien der Vereinfachung und

42 Henning Luther, *Schwellen und Passage – Alltägliche Transzendenzen*, in: ders., *Religion und Alltag* (Anm. 1), 212-223, Zitat S. 217.

43 Henning Luther, *Schmerz und Sehnsucht. Praktische Theologie in der Mehrdeutigkeit des Alltags*, in: ders., *Religion und Alltag* (Anm. 1), 239-256, Zitat S. 246f.

44 Luther, *Schwellen und Passage*, 223.

den regressiven Wünschen nach Eindeutigkeit. Alles, was ist, im Lichte der Verheißung, vom Standpunkt der Erlösung her zu betrachten, bedeutet, den Alltag in ein eigentümliches Zwielficht zu rücken, das seine kritische und produktive Mehrdeutigkeit offenbart.“⁴⁵

Dieses „Zwielficht“, in das ‚Alltag‘ bei Luther gerückt wird, verdankt sich dem „Licht der Verheißung“, das eben am Sonntag aufscheinen soll. Im Sinne dieser theologischen Pointe, die Luthers Perspektive gerade bei ihrer Rezeption phänomenologischer Rede vom ‚Alltag‘ charakterisiert, hatte ähnlich Henning Schröder bereits 1984⁴⁶ gefordert, daß „wir zwar eine Alltagsorientierung brauchen, aber [...] den Sabbat- und Sonntagscharakter theologischer Überlieferung besonders zu akzentuieren haben“. Dies hat Luther anregend ausformuliert.

Dennoch bleibt die kritische Rückfrage, ob dies nicht auf Kosten der ‚Erdenschwere‘ geschehen ist, die Luckmann, Mörth und Bukow präsentieren und die Luther leider nicht zu widerlegen versucht, sondern abblendet hat. Denn mit der Frage konfrontiert, ob die gegenwärtige religiöse Lage – sei sie kirchlich-religiös oder nicht – in Luthers Perspektive auf Religion treffend beschrieben und seine Perspektive auf Religion und Alltag etwa auch zur empirischen Analyse tauglich ist, wird deutlich, daß hier wichtige Dimensionen von Alltagsreligion ausgeblendet werden. Ist diese Perspektive auf Religion nicht längst von den religiösen Migrationsbewegungen der Gegenwart überholt, die aus der Unübersichtlichkeit, dem Dickicht und den pluriformen Differenzen der Lebenswelten in einfachen religiösen Lösungen und fundamentalistisch-magischen Formen von Religiosität ihre Zuflucht gesucht haben? Solche magischen, stabilisierenden, komplexitätsreduzierenden religiösen und quasi-religiösen Formen nimmt Luther kaum in den Blick, er geht vielmehr davon aus, daß in der Moderne diese ehemals religiöse Funktion längst von säkularen Alltagsmythen übernommen wurde.

Es scheint, daß die alltägliche Suche nach Außeralltäglichem in Trance und Traum, in Magischem und Okkultem – ein Charakteristikum der freischwebenden Religiosität der Gegenwart – von Luthers eng fokussierter Auffassung über die religionsproduktiven Differenzenerfahrungen an den Grenzen der Alltagswelten nicht abgedeckt werden kann. Sein ausgrenzender Widerspruch gegen Mörth (und damit gegen Luckmann) hat ihm Verstehenszugänge verschlossen. Des weiteren ist zu fragen, ob nicht bei derart starker Betonung von Religion als ‚Weltabstand‘ der Blick auf die vergewissernde, stabilisierende Bedeutung von Religion für den Alltag verspielt und ‚Weltabstand‘ vorschnell als ‚Alltagsabstand‘ genommen

45 Ebd.

46 Unter dem schönen Titel „Höhenluft und Erdenschwere“ (Anm. 1) hat Schröder zur religionspädagogischen Bedeutung der Alltagswende in den Sozialwissenschaften Stellung genommen.

wird. Diese kritischen Rückfragen mindern jedoch nicht Luthers praktisch-theologisch höchst bedeutsame Spurensuche nach *neuen* religiös relevanten Orten im modernen Alltag.

1.3 Ergebnisse und offene Fragen

Wie religiös ist der Alltag? Der Blick auf die vorgestellten Entwürfe zu Religion und Alltag erlaubt es, erste Schlüsse zu ziehen und strittige und offene Fragen für die Weiterarbeit zu notieren.

Festzuhalten ist zunächst, daß in einer schwachen Version – unter *Vermeidung funktionalistischer Engführung* der generativen und pragmatischen Relation von Religion und Alltag – die Rede von ‚Alltagsreligion‘ durchaus plausibel ist: Religion entsteht (auch) inmitten von Alltagserfahrung, Religion bearbeitet Alltagserfahrung: der Alltag wird durch Religion (teilweise auch) aufrecht und in Ordnung gehalten, (teilweise auch) knüpfen religiös-weltabständige Sinndeutungen an Alltagserfahrungen an, und dies kann in reflexiver Bearbeitung vor sich gehen oder zur Routine geworden sein.

Besonders hinsichtlich der generativen Bedeutung von Alltag für Religion sind die Unterschiede zwischen Luckmann, Mörth, Bukow und Luther nicht so gravierend.⁴⁷ Allein sind die Haltepunkte, die religiös bedeutsam werden, verschieden gefaßt: als alltägliche Transzendenzenerfahrungen, als Erfahrungen des Problematisch-Werdens des Alltags oder als Erfahrungen an den Brüchen und Grenzen zwischen den Alltagswelten. Und darum kann trotz dieser Unterschiede auf dem Hintergrund dieser drei Entwürfe vom ‚religiös-generativen Alltag‘ gesprochen werden. Die Frage, wo und wie die religionsproduktiven Differenzenerfahrungen in der Alltagswelt nun genau zu verorten sind, muß hier offen bleiben – und sollte vielleicht überhaupt offener, d.h. reserviert gegenüber exklusiven Behauptungen, offen für die Wahrnehmung neuartiger Differenz-Erfahrungen und aufmerksam für Verwerfungen in der Alltagswelt, angegangen und an die Wahrnehmungsaufgabe Praktischer Theologie (2.1) delegiert werden.

Zur pragmatischen Bedeutung von Religion für den Alltag allerdings gehen die Ansichten gravierend auseinander. Der, wie gesagt, auf die Begriffe Symbol, Ritual und Transzendenz sich zuspitzende Klärungsbedarf stellt sich darum dergestalt an die kritische Aufgabe Praktischer Theologie, die sich im Rahmen dieser Themenstellung als Kritik der Alltagsreligion (2.2) begreift, daß die *Ambiguität* von Alltagsreligion näher zu betrachten ist und die *Verschränkung* der Perspektiven zu klären versucht wird, d.h. der Frage nach der *kontinuitätsstiftenden* Wirkung von ‚Unterbrechung‘ und nach der *transformativen* Wirkung von Symbo-

47 Daß „der Alltag insgesamt geheiligt und religiös überhöht würde“ (Luther, Schmerz und Sehnsucht, 241), trifft den Unterschied gegenüber Mörth und Bukow nicht.

lisierung und Ritualisierung nachzugehen ist. Denn daran können Vorschläge zur Gestaltung von Religion im Alltag (2.3) anschließen.

2. Wahrnehmung, Kritik und Gestaltung von Alltagsreligion als Aufgaben Praktischer Theologie

Einen historischen Rückblick auf die Geschichte der Praktischen Theologie kann ich hier nicht entfalten. Nur so viel sei hier dazu bemerkt: Für die Praktische Theologie ist es nicht allein sachlich, sondern auch historisch konstitutiv, Theologie und Religion zu unterscheiden.⁴⁸ Darum könnte und müßte auch ein zentraler Teil dessen, was wir heute Alltags- und Lebensweltorientierung nennen, nämlich der Bezug auf die Individualität des einzelnen und seine Verortung in der (kleinen) religiösen Lebenswelt, in der Geschichte der Praktischen Theologie zurückverfolgt werden können.⁴⁹ In der jüngeren praktisch-theologischen Diskussion hat Rolf Zerfass (1974 und 1994 erneut) ein handlungsorientiertes Modell vorgestellt,⁵⁰ das wohl erstmals so deutlich sowohl den Bezug auf den Alltag der religiösen Praxis, vor allem in ihren institutionalisierten Gestalten, als auch die Wahrnehmungsaufgabe der Praktischen Theologie herausheben und zuordnen kann. Daran kann lebensweltorientierte Praktische Theologie kritisch anknüpfen – freilich nicht ohne den erheblichen Bedarf der Präzisierung sozialwissenschaftlicher Wahrnehmung, will heißen: phänomenologischer Überarbeitung, zu verkennen. Am Handlungsbegriff von Zerfass, wie er – nicht zuletzt durch die Flußdiagramm-artigen Beziehungen suggeriert – auch aus diesem Modell spricht, ist ja bereits mit Recht heftige Kritik geübt worden.⁵¹ Was in unserem Zusammenhang vor allem

48 Zur historischen Analyse dieser konstitutiven Unterscheidung für die Genese der praktisch-theologischen Disziplin vgl. Botho Ahlers, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh (Gütersloher Verlag) 1980.

49 Von Schleiermacher über die empirische Wende um die Jahrhundertwende bis hin zur Handlungsorientierung in den 70er Jahren wäre eine Linie zu rekonstruieren. Für die Bearbeitung von Ausschnitten davon ist in unserem Zusammenhang besonders auf Henning Luther (Religion, Subjekt, Erziehung. Grundlegung der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München [Kaiser] 1984) und Volker Drehsen (Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion, Gütersloh [Gütersloher Verlagshaus] 1988) hinzuweisen.

50 Vgl. Rolf Zerfass, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Friedrich Klostermann/Rolf Zerfass (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 164-177; ders., Gottesdienstliches Handeln, in: Edmund Arens (Hg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1994, 110-130.

51 Vgl. besonders Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die Praktische Theologie, in: Gruppe Münster Christen für den Sozialismus (Hg.), Zur Rettung des Feuers, Münster 1981, 280-294.

aufzugreifen und woran weiterzudenken wäre, ist die Zusammenordnung der praktisch-theologischen Aufgaben von (1) Wahrnehmung oder Auslegung des religiösen Alltags, (2) Kritik im Kontext der Auslegung der Tradition und schließlich (3) die Erarbeitung situationsgerechter Handlungsimpulse zur Gestaltung christlicher Praxis. Diesem Dreischritt hätte eine Entfaltung der praktisch-theologischen Aufgaben zu folgen, die die im Blick auf die Alltagsreligion aufgeworfenen Fragen aufzugreifen und einer Klärung näherzubringen in der Lage wäre.

2.1 Wahrnehmung von Alltagsreligion als praktisch-theologische Aufgabe

Wahrnehmung als erste Teilaufgabe lebensweltorientierter Praktischer Theologie muß besonders akzentuiert werden, weil es noch etwas ungewöhnlich und nicht hinreichend geklärt ist, was es heißt, sie als Wahrnehmungswissenschaft zu verstehen.⁵² Dies soll jedoch bedeuten, daß das theologische Projekt nicht allein in der Auslegung der überlieferten religiösen und theologischen Texte besteht, sondern die Auslegung gegenwärtiger religiöser Lebenswelten und Lebensgeschichten eigens akzentuiert werden muß. Auskünfte über den Zusammenhang von Religion und Alltag werden nicht länger allein von einer theologischen Theorie erwartet, die ihr Gewicht einzig in die Waagschale der kritischen Reflexion geworfen hat. Auskunftsfähig darüber kann Theologie nur dadurch werden, daß sie sich (auch) als Wissenschaft entwirft, die die religiöse Lage der Gegenwart wahrnimmt, religiöse Milieus zu beschreiben versucht, „Auslegung des Alltags“ betreibt.⁵³

Je bereitwilliger und neugieriger jedoch die praktisch-theologische Arbeit sich für die Wahrnehmung der religiösen und mit Religiosität zusammenhängenden Lebensäußerungen der Zeit öffnet, desto mehr muß der Wahrnehmungsmodus präzisiert werden, wofür die Adjektive ‚empirisch‘ und ‚hermeneutisch‘ in Gebrauch gekommen sind. Im Rahmen der neueren Diskussion um die praktisch-theologische Hermeneutik⁵⁴ und um die

52 Kaum im Sinne empirischer Hermeneutik oder sozialphänomenologischer Orientierung, vielmehr im Sinne einer freilich inspirierenden ästhetischen Exkursion in die Welt der Kunst ist ‚Wahrnehmung‘ verstanden, wenn Albrecht Grözinger (Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung. Gütersloh [Kaiser/Gütersloher Verlagshaus] 1995) Praktische Theologie als „Kunst der Wahrnehmung“ bezeichnet.

53 Damit kann an Hans-Georg Soeffners (Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik, Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1989; ders., Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1992) Programm einer „Auslegung des Alltags“ angeschlossen werden.

54 Vgl. Dietrich Zillesen/Stefan Alkier/Ralf Koerrenz (Hg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben, Rheinbach-Merzbach (CMZ-Verlag) 1991.

Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie⁵⁵ werden Entwürfe für eine „empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie“⁵⁶ vorgestellt. So sehr ihr daran gelegen sein muß, ihren ‚empirischen‘ Bezug ‚hermeneutisch‘ zu gestalten, sollte Praktische Theologie – nicht erst, aber besonders – im Blick auf *Alltagsreligion* die Alltagswende in den Sozialwissenschaften stärker berücksichtigen. Sie könnte die Linie einer ‚Hermeneutik der religiösen Lebenswelt‘⁵⁷ aufnehmen, sich dabei jedoch als ‚Theologie des Alltags‘ entwerfen,⁵⁸ d.h. ihre Hermeneutik (sozial-) phänomenologisch und lebensweltorientiert qualifizieren. Dazu ist ein engerer Anschluß an Alfred Schütz von Gewinn, wie dies in neueren phänomenologisch-soziologischen Entwürfen wie dem von Richard Grathoff vorgeschlagen wird. Vorzugsweise an Entwürfe phänomenologisch orientierter Soziologie anzuknüpfen, halte ich darum für angemessen, weil gerade angesichts ihrer mundanen, auf empirische Wahrnehmung (und Forschung!) gerichteten Beschreibung von Lebenswelt und Alltag die theologischen Anschlußpunkte aufzuspüren und zu bewahren sind.

Die praktisch-theologisch wahrzunehmenden Sinndimensionen von Religion im Alltag können dann folgendermaßen skizziert werden:⁵⁹

(1) *Differenzbewußtsein zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit*. Das erste und besondere Interesse Praktischer Theologie richtet sich auf die Wahrnehmung der Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, wenn das Werk der ihr zur Pflege und kritischen Begleitung anvertrauten Religion darin besteht, die Verheißung, den Möglichkeits-Sinn, das Versprechen, die Differenz zur vorfindlichen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen. Ihre *Lebensweltorientierung* kommt jedoch gerade darin zum Ausdruck, daß sie dies in der produktiven Mehrdeutigkeit *des Alltags selbst* aufspürt. So könnte produktiv aufgenommen und präzisiert werden,

55 Vgl. Johannes van der Ven/Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie, Weinheim (Deutscher Studienverlag) 1993.

56 Vgl. Hans-Günter Heimbrock, Empirische Hermeneutik in der Praktischen Theologie, in: Van der Ven/Ziebertz (Hg.), Paradigmenentwicklung, 49-67.

57 Vgl. Hans-Günter Heimbrock, Frömmigkeit als Problem der Praktischen Theologie, in: Pastoraltheologie 71, 1982, 18-32.

58 Diese Etikettierung wäre mehr als die Addition einer neuen Genitiv-Theologie, sie bringt eine Perspektiv-Änderung und -Erweiterung zur Geltung. Entsprechend kann darauf verwiesen werden, daß die programmatische Rede von einer „Soziologie des Alltags“, so Richard Grathoff (Milieu und Lebenswelt [Anm. 6], 92f.), Ausdruck eines Paradigmenwechsels in der empirischen Sozialwissenschaft ist, die für die Analyse des Zusammenhangs von Alltag und Lebenswelt phänomenologische Methoden und Begriffe in Anspruch bringt.

59 Nach Grathoff (Milieu und Lebenswelt, 427ff.) hat die „Sozialphänomenologie“ die Aufgabe, die einzelnen „Sinndimensionen der Lebenswelt“ aufzuklären. In Anlehnung an Schütz führt er sechs Sinndimensionen der Lebenswelt an: 1. Handlungen, 2. Person (Subjekt/Selbst/Anderer/Ego), 3. Intersubjektivität, 4. Generationslagen, 5. Die Differenz zwischen ‚Realität‘ (fiktive Handlungspläne) und (nicht-fiktiver, leiblicher, vorfindlicher) ‚Wirklichkeit‘ und schließlich 6. Wissenschaft. Diese Auflistung nehme ich in kreativer Weiterarbeit auf.

worauf phänomenologisch orientierte Soziologie⁶⁰ zielt, wenn sie die Lebenswelt in verschiedene Sinnprovinzen untergliedert und von der Wirkwelt mit ihren Relevanzstrukturen abwägenden Handelns und instrumentellen Wirkens eine fiktive Welt unterscheidet, die etwa in Traum, Imagination und Wahnsinn (und auch in der Wissenschaft!⁶¹) zutage tritt. Es kann von Transzendenzen und von zeichen- und symbolhaften Grenzüberschreitungen verschiedener Reichweite gesprochen werden. Die Transzendenzen und Grenzüberschreitungen großer Reichweite sind Erfahrungen des *Außeralltäglichen* mitten in der Alltagserfahrung. Besonders in diesem Differenzbewußtsein, in der Fiktionalität und in der Erfahrung des Außeralltäglichen liegen die praktisch-theologischen Anschlußpunkte.

Indem diese Erfahrungen von Grenzen, Differenzen und Übergängen *zeitlich* oder *räumlich* angelegt sein können, kommen weitere Sinndimensionen in den Blick, auf die sich praktisch-theologische Wahrnehmung richtet: Mit *zeitlichen*, d.h. im Alltag des einzelnen und/oder seiner Lebensgeschichte entstehenden, Differenzerfahrungen und der an ihnen emergenten neuen Möglichkeiten und neuen ‚Zeiten‘ ist besonders bei der Wahrnehmung von Subjektivität zu rechnen; mit *räumlichen*, d.h. zwischen einzelnen Segmenten der Lebenswelt entstehenden, Differenzerfahrungen und der damit wachgehaltenen Ahnung von mit Hoffnung besetzten neuen lebensweltlichen ‚Räumen‘ ist besonders in den Feldern der Intersubjektivität und der Generationslagen zu rechnen.⁶²

(2) Die Dimension der *Intersubjektivität* von Religion im Alltag. Als weiteres Wahrnehmungsfeld lebensweltorientierter Praktischer Theologie ist Intersubjektivität zu nennen. Dabei kommt Kommunikation, kommt der kulturelle Diskurs als Ort von Religion in den Blick, freilich auf der Ebene der ‚kleinen sozialen Lebenswelt‘, des Milieus. Im kommunikativen Umgang mit den alltäglichen Symbolen wird Sinn konstituiert, der im ursprünglichsten Verständnis ‚sozial‘ ist.⁶³ Praktisch-theologische Wahrnehmung richtet sich darum auch auf die Symbole und die Erzählungen, die intersubjektiv in kommunikativem Gebrauch sind. Daraus begründet

60 Siehe Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1 und 2, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1979 und 1984; Luckmanns oben erwähnte Differenzierung von kleinen, mittleren und großen Transzendenzen bauen hierauf auf.

61 Zur Bedeutung dieser Verortung von Wissenschaft für das Selbstverständnis von Praktischer Theologie siehe 2.2 Kritik der Alltagsreligion.

62 Vgl. Wolf-Eckart Failing, *Gemeinde als symbolischer Raum. Die Gemeindepädagogik in der Phase der Systematisierung*, in: Peter Biehl u.a. (Hg.), *Jahrbuch der Religionspädagogik*, Bd. 11, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1995, 29: „Die Lebenswelt der Gemeindeglieder erschließt sich im Längsschnitt ihrer Biographie und im Querschnitt der verschiedenen Räume, Zonen und Bereiche.“

63 Vgl. Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, 428. Klassisch hat dies etwa Durkheim in seinem Begriff des ‚conscience collective‘ zum Ausdruck gebracht. Zu verweisen ist auch auf Clifford Geertz' Aufsatz „Religion as a Cultural System“, in: ders., *The Interpretation of Cultures*, New York (Basic Books) 1973, 87-125.

sich das besondere Interesse Praktischer Theologie am symbolischen und narrativen Bestand der jeweiligen ‚kleinen religiösen Lebenswelt‘, des religiösen Milieus.

Intersubjektivität jedoch kommt auch bereits als generative Verortung von Religion ins Spiel. Und dies bedeutet, das Augenmerk von den ‚großen‘ auf die ‚mittleren‘ Transzendenzen zu verlagern und diese – vornehmlich die Dimension der Intersubjektivität betreffenden Transzendenzen – als religionskonstitutiv zu verstehen. Intersubjektivität als Konstitutivum von Religion heißt, daß auch für die Religion gilt, was Paul Ricœur in *Aufnahme von Emanuel Levinas für die Konstitution von Identität* konstatiert: daß die Formel ‚ohne ein Selbst kein Anderer‘ verkehrt werden muß in die Formel ‚kein Selbst ohne einen Anderen, der es in die Verantwortung ruft‘.⁶⁴ Sozialphänomenologische Wahrnehmung der Dimension der Intersubjektivität hat also durchaus Anschlußstellen gegenüber einem religionsphilosophisch und theologisch plausiblen Religionsverständnis.

Von der Dimension der Intersubjektivität aus lassen sich Linien ausziehen; zur Dimension der Subjektivität einerseits und zu den generativen Milieus andererseits.

Die *Subjekt*-Dimension von Religion ist als Wahrnehmungsfeld lebensweltorientierter Praktischer Theologie eigens herauszuheben. Dies gilt insbesondere angesichts der Marginalisierung des Subjekts. Praktisch-theologische Wahrnehmung realisiert sich darum auch und besonders als Biographieforschung. So nimmt die – von Luther programmatisch akzentuierte – Subjektorientierung der Praktischen Theologie in ihrer Wahrnehmungsaufgabe Gestalt an. Die religiös relevanten Grenzen, Brüche und Differenzen werden vor allem in der Zeitdimension der Biographie wahrgenommen und die Diskontinuitäten in der Entwicklung der Identität sind von großer Bedeutung, auch wenn gerade eine an Schütz orientierte Perspektive sich des *intersubjektiven* Grundes der Subjektivität bewußt ist und darum intersubjektive und räumliche Grenzerfahrungen keineswegs vernachlässigt werden dürfen. Wahrgenommen wird das Subjekt darum also nicht als isoliertes Individuum, sondern in seiner Verflochtenheit in der Lebenswelt, im religiösen Milieu. Biographie wird als „Milieusequenz“, d.h. in ihrem alltags- und lebensweltlichen Zusammenhang analysiert.

Dies führt konsequenterweise zur Wahrnehmung von *Generationslagen religiöser Sinnprovinzen* als den situativen und geschichtlichen Bedingungen der Entstehung der religiösen Sinnzusammenhänge und der jeweiligen religiösen Milieus. Generationslagen beschreiben im Unterschied zum zeitlich-synchronen Bezug der Intersubjektivität den diachronischen Bezug der religiösen Lebensweltdimension.⁶⁵ Religionsproduktive Milieus

64 Vgl. Paul Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* (1990), München (Fink) 1996, 227; vgl. 203.

65 Vgl. dazu etwa die Studie Ulrich Schwabs (*Familienreligiosität. Religiöse Traditionen im Prozeß der Generationen*, Stuttgart [Kohlhammer] 1995) zur Tradierung von Religiosität über mehrere Generationen.

zu untersuchen, gehört zur Wahrnehmungsaufgabe der Praktischen Theologie.⁶⁶

(3) Die *Handlungs*-Dimension von Religion im Alltag. Wenn lebensweltorientierte praktisch-theologische Wahrnehmung sich auf das *Handeln* in dessen lebensweltlicher Dimensioniertheit bezieht, ist davon auszugehen, daß für religiöses Handeln aus dem Spektrum kommunikativen Handelns weniger die regulativen und konstativen Dimensionen, sei es eher latentes Hintergrundwissen oder hochreflektiertes Erheben von Geltungsansprüchen,⁶⁷ im Vordergrund stehen, sondern ihr Charakter als expressiv-darstellendes und rituelles Handeln. Das Ritual bezieht sich auf den Umgang mit den Grenzen, den Übergängen, mit dem ‚Zwischenraum‘. Dies unterstreichen etwa die Ritualtheorien Arnold van Genneps und Victor Turners. Bereits van Gennep hat darauf aufmerksam gemacht, daß krisenhafte Übergänge durch (dreiphasig als *rites de séparation*, *rites de marge* und *rites d'agrégation* verlaufende) Rituale begleitet werden und diese vor allem dies bewerkstelligen, daß beim Übergang von einem Status in den neuen individuelle und soziale Integrität bewahrt wird.⁶⁸ In der rituellen Handlungsdimension werden besonders die auf die Differenz-erfahrungen reaktiv bezogenen *Verfahren der Bearbeitung und Bewältigung* wahrgenommen, wie dies von Luckmann⁶⁹ und besonders von weiteren, ins Detail gehenden Analysen von Bukow⁷⁰ herausgestellt wird. Das

66 Vgl. den gemeindepädagogischen Entwurf Failings (Anm. 62), der „Gemeinde als symbolischen Raum“ zu verstehen vorschlägt. Indem von einem Gemeindebegriff als „kommunizierende Intersubjektivität“ auszugehen ist, hat Gemeindepädagogik „eine sozialhermeneutisch akzentuierte Subjekttheorie“ und eine „subjekttheoretische Gemeindeforschung“ auszuarbeiten und diese „mit einem spezifischen symbolischen Verständnis von sozial-kulturellem Raum als symbolischer Ortsbezogenheit“ zu verbinden (47).

67 Dies ist eine der Markierungen, an der ein Handlungsbegriff, der für Religion (und für Magie) zutrifft, von Habermas' (Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1981) „reinen Typen sprachlich vermittelter Interaktion“ abweichen muß (vgl. Streib, Entzauberung [Anm. 37], 116ff.).

68 Vgl. Arnold van Gennep, Übergangsriten (1909), Frankfurt am Main/New York (Campus) 1986, 21. Victor Turner (The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, Ithaca [Cornell University Press] 1969) hat die Ritualtheorie – zunächst freilich immer noch untersucht an traditionellen Kulturen wie bereits van Gennep – dadurch differenziert, daß er die Gesetzmäßigkeiten des Zwischenstadiums als „Anti-Struktur“ und als „communitas“ beschrieben hat. Vgl. auch Hans-Günter Heimbrock, Gottesdienst – Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse, Kampen/Weinheim (Kok/Deutscher Studienverlag) 1993, 28ff. und 67ff.

69 Siehe oben 1.1 und besonders Thomas Luckmanns Aufsatz: Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 11, 1985, 535-550.

70 Über die Kritik der Alltagsreligion hinaus hat Bukow in *Studien über Ritual und Fetisch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften* (Frankfurt am Main [dipa-Verlag] 1984), über religiöse Sozialisationsprozesse (Religiöse Sozialisation, in: Peter Biehl u.a. [Hg.], Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn [Neukirchener Verlag] 1985, 41-67) und über Magie (Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neueren Magieforschung seit Evans-Pritchard, in: Hans-Günter Heimbrock/Heinz Streib [Hg.], Magie – Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens (Anm. 1), 61-103) sein Ritualverständnis entfaltet und differenziert.

Werk der Rituale ist es, Differenzerfahrungen lebensweltlich einzubinden und in diesem Sinne auch zu veralltäglichen. So kommen in der Ritualisierung auch und gerade die Differenz- und Grenzerfahrungen selbst zum Ausdruck.

Was kann solche Wahrnehmung austragen? Besonders im Blick auf die zuletzt genannte Dimension des Handelns bezogen, kann etwa darauf verwiesen werden, daß ein sozialwissenschaftlich, d.h. ethnologisch, soziologisch oder psychologisch informierter phänomenologischer Zugang zu ‚klassischen‘ religiösen Handlungsfeldern wie dem Gottesdienst neue Perspektiven zu eröffnen vermag.⁷¹ Die fest umrissene, institutionalisierte Form des gottesdienstlichen Rituals erleichtert diese Wahrnehmungsaufgabe; sich auf institutionalisierte Formen von Religion zu beschränken, heißt sich die Sache zu einfach zu machen. Zur Wahrnehmung der kleineren, milieubezogenen und kleinsten Formen von Alltagsreligion muß man sich auf die Spurensuche begeben. Diese wird sich angemessenerweise empirisch gestalten und etwa aus narrativen Interviews herausarbeiten, welche Formen von Handlung und Ritual mit welchem Ziel in Anspruch genommen werden,⁷² oder etwa Handlungen wie das oben erwähnte und von Bukow analysierte Zettel-Anheften beobachten und interpretieren. Dabei ist darauf hinzuweisen, daß diese Handlung des Zettel-Anheftens, in einer ritual- und handlungsanalytischen (d.h. *auch* ‚operationalen‘ und ‚positionellen‘⁷³) Wahrnehmung analysiert, in einer neuen Perspektive erscheint, als wenn wir sie ausschließlich exegetisch auf ihren Inhalt hin untersuchen würden.

Damit wird deutlich, daß mit der vorgestellten Differenzierung der Wahrnehmungsfelder und -dimensionen zumindest dies erreicht ist, daß

71 Dies hat Josuttis mit seiner „Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage“ gezeigt. Vgl. Manfred Josuttis, Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh/München (Gütersloher Verlagshaus/Kaiser) 1991. Einen dezidiert ritualtheoretisch orientierten Zugang zum gottesdienstlichen Handeln hat Hans-Günter Heimbrock, Gottesdienst (Anm. 68), erarbeitet.

72 Vgl. die Interpretationsarbeit an Interviews mit Jugendlichen, die Albrecht Schöll (Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloh [Gütersloher Verlagshaus] 1992) vorgestellt hat. Religion von Jugendlichen wird hier nicht allein global unter dem umgreifenden Aspekt der lebenspraktischen Funktion – d.h. des Handelns als individueller und gesellschaftlicher Lebensgestaltung sowie der biographischen Bewältigung der Adoleszenzkrise – analysiert, sondern dies in der mikroskopischen Analyse von Interviewabschnitten aufgespürt. Entsprechendes interviewanalytisches Vorgehen ist auch bei Dietlind Fischer und Albrecht Schöll (Lebenspraxis und Religion. Fallanalysen zur subjektiven Religiosität von Jugendlichen, Gütersloh [Gütersloher Verlagshaus] 1994) oder Werner Helsper und Heinz Streib (Okkultismus in der Adoleszenzkrise. Zur Durchdringung von Okkultismus, Religion und Selbstreflexivität, in: Wege zum Menschen 46, 1994, 183-198) umgesetzt.

73 Siehe Edith und Victor Turner (Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives, Oxford [Basil Blackwell] 1978, 247f.) zu dieser Differenzierung von Wahrnehmungsebenen für das Ritual. Vgl. auch Heimbrock, Gottesdienst (Anm. 68), 28.

divergierende Perspektiven zusammengeordnet sind und exklusive Annahmen relativiert werden. In einem narrativen Interview etwa könnte das Zusammenspiel dieser verschiedenen Wahrnehmungsdimensionen aufgezeigt und seine analytische Kraft demonstriert werden.

Ist damit die offene Frage nach der Verortung der religionsgenerativen Differenz-Erfahrungen einer Klärung näher gebracht? Alltägliche Transzendenzerfahrungen können als Ausgangspunkt religiöser Erfahrung angenommen werden, wenn auch damit zu rechnen ist, daß diese durch andere zeitliche oder räumliche Erfahrungen des Fraglich-Werdens des Alltags erweitert werden, oder wenn gegenwartsanalytisch in besonderem Maße Brüche, Differenzen und Übergänge zwischen Segmenten einer zunehmend disparat und unübersichtlich aufgeschichteten Alltags- und Lebenswelt zu beobachten sind. Der Unterschiedenheit und dem Zusammenspiel der beiden Achsen von *räumlichen* und *zeitlichen* Grenzen sollte besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden. Solche spektrale Horizont-erweiterung wäre gerade als analytische Perspektive zu erproben, und es wäre zu prüfen, ob nicht die Generationsbedingungen spezifischer neo-religiöser Formen so besser zu verstehen sind. Auch das pragmatisch-religiöse Umgehen mit Transzendenz-, Differenz- und Grenzerfahrungen wird sich zwischen den Extremen von Bukow und Luther bewegen, doch keines von beiden darf von vornherein verabsolutiert werden. Zur hermeneutischen Behutsamkeit praktisch-theologischer Wahrnehmung gehört vielmehr, daß die in-Ordnung-bringende, glättende und zuweilen verkleisternde von der transformierenden, kreativen und innovativen Funktion religiöser Handlungen, Symbole, Erzählungen und Rituale unterschieden wird. Dabei spielt auch die Wahrnehmung von *Stil-Differenzen* des Zugangs und Umgangs mit Religion (mythisch-wörtlich vs. mehrdimensional; magisch-zwingend vs. zeichenhaft-symbolisch; begreifend-reduzierend vs. betastend-komplementär) eine wichtige Rolle.⁷⁴

Der ‚Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit‘ ist auch schließlich auf der Beobachtungsebene dergestalt Rechnung zu tragen, daß zwischen Wahrnehmungsaufgabe (als deskriptiver) und der kritischen (als präskriptiver) Aufgabe präzise unterschieden wird. Und dies heißt, daß zwischen beobachteter pragmatischer Wirkung und Wirklichkeit einerseits und dabei ebenso wahrzunehmender Entwicklungsoffenheit und Entwicklungsmöglichkeit im Sinne *wünschbarer* Relevanz von Religion andererseits unterschieden wird. In dieser Spannung besteht, zu einem Teil jedenfalls, der Dissens, den Luther zwischen seiner Perspektive von Religion im Alltag und denen von Mörth und Bukow markant herausstellt. Dies leitet zur nächsten praktisch-theologischen Aufgabe über, insofern

74 Vgl. meinen Beitrag, Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart, in: Archiv für Religionspsychologie 22, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1997, 48-69.

diese sich als wissenschaftliche Reflexion der präskriptiven Praxisperspektive versteht.

2.2 Praktische Theologie als Kritik der Alltagsreligion

Wahrnehmung ist notwendig, sie reicht aber nicht hin. Dies gilt auch und gerade dann, wenn ‚Wahrnehmung‘ mehr heißen soll, als die Naivität einer Bilderbuchphänomenologie annimmt, wenn wir uns vielmehr bewußt sind, daß Wahrnehmen immer bereits auch Interpretieren heißt. So wird aufmerksamen Leserinnen und Lesern kaum entgangen sein, wie sehr meine Charakterisierung der Wahrnehmungsfelder durch die Kriterien geprägt ist, die in diesem Abschnitt detaillierter entfaltet werden. Die Auslegung des religiösen Alltags mündet ein in einen eigens darauf fokussierten kritischen Arbeitsschritt. Für *lebensweltorientierte* Praktische Theologie kann dieser kritische Arbeitsschritt präziser und fokussierter bezeichnet werden als *Kritik der Alltagsreligion*. Dies jedoch heißt einerseits, über Bukow⁷⁵ und über eine phänomenologisch orientierte soziologische Perspektive überhaupt hinauszufragen, andererseits aber auch, die Konsequenzen der Alltagswende für diese Aufgabe der Praktischen Theologie formal und inhaltlich zu explizieren.

(1) Die Alltagswende hat zunächst in formaler Hinsicht für das Selbstverständnis von (Praktischer) Theologie die Bedeutung, ihre Erhabenheit gegenüber der Reflexionsebene einer ‚Laien-Theologie‘ oder ‚Alltags-Theologie‘ in Frage zu stellen. An den lebensweltlichen Schnittflächen zwischen Theologie und Gemeindepädagogik oder zwischen universitärem Theologiestudium und Praxis der Gemeindegemeinschaft wird zuweilen bis zur Schmerzgrenze spürbar,⁷⁶ daß gegenüber den Objektivitätsanmaßungen der Theologie, bzw. Objektivitätszuschreibungen an ihre Adresse – die durch die Pluralität der theologischen Wissenschaft im Grunde längst antiquiert sind – die Subjektivität, Unschärfe und Lebensnähe von Alltags-Theologie und gelebter Religion abgewertet wird. Wenn dagegen umgekehrt geschaut und in sozialphänomenologischer Perspektive auch *Wissenschaft* in die Reihe der fiktiven Realitäten der Lebenswelt eingeordnet wird,⁷⁷ so hat

75 Daß mit dieser Version einer ‚Kritik der Alltagsreligion‘ erheblich über das hinausgegangen wird, was Bukow darunter versteht, muß kaum eigens betont werden. Schon eher dies: daß dieser praktisch-theologische Arbeitsschritt von Bukows Analyse profitieren kann. Kann Bukows *Kritik der Alltagsreligion* nicht auch so gelesen werden, daß sie mit der Fokussierung auf die in-Ordnung-bringenden und magisch-verdichteten religiösen Verfahren den Finger auf die Wunden und Fehlstellen bei Formen gelebter Religion legt, bei denen eben dies zu vermissen ist, was auch theologischer Perspektive wichtig ist: Freiheit, Subjektwerdung und Befähigung zum Handeln?

76 Zur Gemeindepädagogik vgl. Failing, Gemeinde als symbolischer Raum (Anm. 62); zu alltagstheologischen Texten von jungen Pfarrerinnen und Pfarrern vgl. Bernhardt, Alltags-theologie (Anm. 1).

77 Vgl. den Hinweis auf Grathoff in Anm. 59.

dies gravierende Bedeutung für das Selbstverständnis von theologischer Wissenschaft überhaupt: Praktische Theologie, wenn sie sich ihrer Verortung in der Lebenswelt bewußt bleibt, hätte sich bescheidener als professionalisierte Variante von Alltags- oder Laien-Theologie zu begreifen.⁷⁸

Die Aufgabe der Kritik der Alltagsreligion beginnt also nicht erst an der Schwelle zur wissenschaftlichen Analyse,⁷⁹ sondern in jenen Momenten des Alltags, in denen alltags-theologisches Wissen mit der sporadischen Aufmerksamkeit für Alltagsreligion reflexiv in Beziehung gesetzt wird. Und dabei ist nun doch auf einen, freilich ganz anderen Unterschied zwischen alltagstheologischer Reflexion und wissenschaftlicher Theologie aufmerksam zu machen: Während sich diese (sofern sie sich überhaupt auf Alltagsreligion einläßt) stets auf medial vermittelten Alltag bezieht, der immer bereits angehalten und in Text-, Ton- oder Bild-Dokumenten fixiert ist und so immer hinterher und oft zu spät kommt, bleibt jene am „laufenden Leben“⁸⁰ der Alltagsreligion erheblich näher dran, reflektiert im Mit-Laufen. Wissenschaftliche Kritik der Alltagsreligion bezieht sich also auf vorgängige alltagstheologische Reflexion, greift diese auf und reflektiert sie aufs neue. Im Rückblick müßte die Wahrnehmungsaufgabe demnach erweitert werden: denn auch auf die flüchtigen, autoregulativ-kritischen Momente alltagstheologischen Überlegens wäre zu achten. Denn auch und gerade auf diese bezieht sich die Kritik der Alltagsreligion. Deren Leitkriterien freilich sind inhaltlich und im Bezug auf die theologische Tradition bestimmt, auch wenn nun klar ist, daß sie sich auf das gesamte Spektrum der theologischen Reflexionsebenen beziehen: von den alltagstheologischen Momenten bis zur Praktischen Theologie als wissenschaftliche Unternehmung.

(2) Praktische Theologie als Kritik der Alltagsreligion bedeutet, die „merkwürdige Ambivalenz“ des Alltags⁸¹ und die Ambiguität von Alltagsreligion in ein neues Licht zu rücken: in das „eigentümliche Zwielficht“, das im „Licht der Verheißung“ auf den Alltag fällt. Dies mag die „produktive Mehrdeutigkeit“ des Alltags offenbaren, wie mit Luther zu hoffen wäre. Jedenfalls wäre hier die Stelle, den „Sabbat- und Sonntagscharakter der christlichen Überlieferung besonders zu akzentuieren“.⁸² Dies gilt es näher zu bestimmen.

78 In der handlungsorientierten Perspektive Praktischer Theologie ist die Tendenz zu sehen – und dies ist auch bei Zerfass erkennbar –, diese von Schütz herausgestellte *lebensweltliche* Verortung auch und gerade von *Wissenschaft* für die Praktische Theologie zu berücksichtigen.

79 Dieses Mißverständnis spricht leider auch aus dem Zerfass-Modell.

80 Vgl. diese Charakterisierung von ‚Alltag‘ bei Kiwitz (Lebenswelt und Lebenskunst [Anm. 41], 178ff.).

81 Vgl. Waldenfels, In den Netzen (Anm. 8).

82 Vgl. Schröer, Höhenluft (Anm. 1).

Theologisches Anliegen ist es, so könnte pointiert gesagt werden, angesichts des Alltags den Sonntag ins Spiel zu bringen. Dabei allerdings soll ‚Sonntag‘ in seiner Bedeutung nun nicht auf den Wochentag, der das alltägliche Arbeitsleben unterbricht, eingeschränkt bleiben, vielmehr soll ‚Sonntag‘ als Metapher stehen für die Möglichkeit der heilsamen Unterbrechung⁸³, der kreativen Transformierung und der Freiheit eröffnenden Transzendierung. Unterbrechung, Transformierung und Transzendierung sind demnach Ereignisse, die ‚Sonntag‘ charakterisieren. Einerseits. Doch gerade Theologie weiß und erwartet, daß diese ihr Werk als heilende Vergewisserung, kreatives Wachstum und Eröffnung von Freiheit vollbringen. Wenn somit ‚Sonntag‘ auch dies bedeutet: Selbst-Integration und Selbstvergewisserung, Entfaltung von Kreativität und vor allem Eröffnung jener Freiheit, die in der Berücksichtigung der Unbedingtheit und Unverfügbarkeit Gottes eröffnet wird,⁸⁴ wäre genau daran Alltagsreligion zu beurteilen und Alltagsreligion zu überprüfen.

Solche Kritik der Alltagsreligion kann für die aufgeführten Wahrnehmungsfelder präzisiert werden. Wenn dem erstgenannten Wahrnehmungsfeld der Differenz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit Aufmerksamkeit geschenkt wird, fragt theologische Kritik nach der heilsamen und identitätskonstitutiven Relevanz des hier zutage tretenden Möglichkeits-Sinns und dessen Korrelation mit den eschatologischen Symbolen und Erzählungen ihrer Tradition. Im Blick auf alltägliche Transzendenzerfahrungen ist danach zu fragen, inwiefern die Konkretheit der sie begleitenden Vorstellungen die Ahnung der Unverfügbarkeit und Unbedingtheit verstellen oder wachhalten. In der Wahrnehmung der Subjekt-Dimension von Religion im Alltag wird auf die Eröffnung von Freiheit und Kreativität zu achten sein; dies heißt, Subjektivität aus der Perspektive der Möglichkeit von *Subjektwerdung* zu betrachten.⁸⁵ Intersubjektivität, Generationslagen und Handlungen sind im Licht eines Praxisbegriffs zu analysieren, der bedeutet, „unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, ... in der Identitäten gemeinsam gefunden werden können.“⁸⁶

83 Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen (J.C.B. Mohr) 1977.

84 Was Paul Tillich (Systematische Theologie, Bd. 3 [1963], Stuttgart [Evangelische Verlagsanstalt] 1966, 42ff.) zur Zweideutigkeit des Lebens in seinen drei Hauptfunktionen sagt, kann so auf die Alltagsreligion in ihrer Ambiguität expliziert werden.

85 Dies ist ebenso für Johann Baptist Metz (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [Grünwald] 1977) ein zentrales Thema wie auch Henning Luther (vgl. Religion und Alltag [Anm. 1], 12) immer wieder eben darauf hinweist, daß es nicht allein um die Individualisierung von Religion gehen kann, sondern um die Individualisierung *durch* Religion.

86 So Helmut Peukert (Was ist eine praktische Wissenschaft? [Anm. 51], 289) im Rahmen seiner handlungstheoretischen Reformulierung von Theologie als praktischer Wissenschaft.

Im Rahmen dieser kritischen Aufgabe Praktischer Theologie kann darum auch zu der offenen Frage über die pragmatische Bedeutung von Religion für den Alltag, zu der ja die Ansichten gravierend auseinandergehen, Stellung genommen werden. Im Lichte der soeben skizzierten Kriterien erscheint die Entgegensetzung von in-Ordnung-bringender, stabilisierender und unterbrechender, erschütternder Funktion als unangemessene Polarisierung, und die *Verschränkung* der vermeintlich widerstreitenden Perspektiven kommt in den Blick. Kontinuitätsstiftung folgt aus der ‚Unterbrechung‘, wenn diese *heilsam* gedacht ist; Differenz-erfahrungen sind *identitätsstiftend* in der individuellen wie in der sozialen Alltagswelt. Symbolisierungen und Ritualisierungen sind nicht auf die Funktion der Glättung des Alltags *festzulegen*, wenn von einer *transformativen* Funktion von Symbol und Ritual auszugehen ist. Diese Verschränkung kann weiter präzisiert werden anhand von Modellen, die für das Symbol, die Erzählung und das Ritual eben jene Dynamik beschreiben, in der beides: Unterbrechung *und* Transformation zusammenspielt.

Wenn Paul Ricoeur aufzeigt, daß aus der Begegnung mit dem *Text* die Möglichkeit erwächst, Identität zu finden, ein Selbst zu bilden, entgegnet er damit der illusorischen Ansicht, dies könne durch unmittelbare Selbsterkenntnis geschehen, und beharrt darauf, daß wir uns selbst nur erkennen durch den langen Umweg über jene Zeichen der Menschheit, wie sie *kulturell* manifestiert sind.⁸⁷ Durch hermeneutisch-interaktive Begegnung mit dem Text, mit einer *Distanzierung* etwa, werden Identität und Verantwortung konstituiert, die die Unterbrechungen und Diskontinuität in der Zeit, in einem Lebenslauf etwa, überbieten kann. Doch dies ist nur darum möglich, weil der Text uns in einen anderen (intersubjektiven!) Kontext stellt, den eines gegebenen Versprechens, des Wort-Haltens, etwa einem bestimmten Menschen gegenüber. In diesem knapp skizzierten Entwurf Ricoeurs haben wir ein Modell, das für Symbol und Erzählung ‚Kontextdifferenz‘ mit Identitäts- und Kontinuitätsstiftung zusammenzudenken ermöglicht.

87 Vgl. Paul Ricoeur, *The Hermeneutical Function of Distanciation* (1975), in: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge (Cambridge University Press) 1981, 131-144. Dieses Thema durchzieht Ricoeurs ganzes Werk; vgl. seine Studien zum Symbol (Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II [1960], Freiburg/München [Alber] 1971; *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt am Main [Suhrkamp] 1974), zur Metapher (Die lebendige Metapher [1975], München [W. Fink] 1986) und zur Erzählung (Zeit und Erzählung, Bd. I [1983], München [W. Fink] 1988; Bd. II [1984], München [W. Fink] 1989; Bd. III [1985], München [W. Fink] 1991). Seine präziseste Formulierung im Blick auf die Konstitution von Identität findet sich in *Soi-même comme un autre*, Paris (Edition du Seuil) 1990 (dt.: *Das Selbst als ein Anderer*); vgl. auch meinen Beitrag, *Erzählte Zeit als Ermöglichung von Identität. Paul Ricoeurs Begriff der narrativen Identität und seine Implikationen für religionspädagogische Rede von Identität und Bildung*, in: Dieter Georgi/Hans-Günter Heimbrock/Michael Moxter (Hg.), *Religion und die Gestaltung der Zeit*, Kampen/Weinheim (Kok), 1994, 181-198.

Entsprechendes ist zum Ritual in der Rede von den ‚Übergangsriten‘ ausformuliert worden. Es geht im Ritual um den Umgang mit den Grenzen, den Übergängen, mit dem ‚Zwischenraum‘. Victor Turner hat von Genneps Entwurf nicht nur darin weiterentwickelt, daß er die Gesetzmäßigkeiten des Zwischenreichs als „Anti-Struktur“⁸⁸ verstanden und ausgeleuchtet hat, vielmehr tritt in seinen späteren Studien zu Ritual und Theater⁸⁹ der *transformative* Charakter des Rituals (auch und gerade in westlichen Gesellschaften!) in den Vordergrund. Das Ritual ‚defocussiert‘⁹⁰ und hält im Gleichgewicht.⁹¹ Somit verdeutlicht gerade der Ritualbegriff die Verschränkung der Perspektiven von Kontinuität und transformativer Verwandlung.

2.3 Praktische Theologie als Gestaltung von Alltagsreligion

Aus der kritischen Aufgabe ergeben sich auch die Perspektiven zur *Gestaltung* von Alltagsreligion. Diese Gestaltungs-Aufgabe widmet sich besonders der symbolischen, narrativen und rituellen Einbindung der alltäglichen religionsproduktiven Differenz-erfahrungen sowie der alltagstheologischen Reflexion von Alltagsreligion. Beides vollzieht sich in interaktiver Auseinandersetzung mit ‚Texthorizonten‘, besonders den Narrativen und Symbolen, in denen wir den Weltzusammenhang im Horizont eines umgreifenden Sinns darstellen. Der Bezug auf Texthorizonte, Entwürfe, Konstruktionen der (letzten) Wirklichkeit in einer Interpretations-Kultur sowie der narrativ-kommunikative Charakter unseres Beteiligtseins an diesen sind Eckpunkte der Gestaltungsaufgabe der Praktischen Theologie, deren Formalobjekt darum als ‚religiös-kulturelle Kommunikation‘ bezeichnet werden kann.⁹²

Inhaltlich jedoch bezieht sich die Gestaltungsaufgabe der Praktischen Theologie darauf, damit reflexiv und gestaltend umzugehen, *was* erzählt wird, *welche* Erzählungen, Symbole und Rituale in der religiösen Praxis eine Rolle spielen. Doch wie wird solche Reflexion in gestaltende Praxis

88 Vgl. Turner, *The Ritual Process* (Anm. 68).

89 Victor Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York (PAJ Publications) 1982.

90 Auch Eberhard Hauschildt (Was ist ein Ritual? [Anm. 1]) hat in diesem Sinne zu Recht nach der Möglichkeit gesucht, für eine theologisch angemessene Auffassung von ‚Ritual‘ – trotz seiner starken Anlehnung an Luckmann – das transformierende Potential des Rituals zu benennen und redet darum von ‚Defocussierung‘.

91 Wenn Hans-Peter Thurn (Der Mensch im Alltag [Anm. 39]) Rituale in alltagsimmanente, alltagstranszendierende und alltagsentrückende Formen unterteilt, so um generell festzustellen, daß diese „ihrem innersten Wesen nach situationsvokative Aufforderungen an den Verwandlungshaushalt des Menschen“ darstellen und mit ihren Verwandlungsangeboten dazu helfen, „die den Menschen umspinnende Alltäglichkeit in einem schwebenden, doch nie ruhenden Gleichgewicht von Fortbestand und Veränderung zu halten“ (35).

92 Vgl. M. van Knippenberg, *Grenzen. Werkplaats van Pastoraaltheologen*, Kampen (Uitgeverij Kok) 1989.

im Blick auf die Alltagsreligion umgesetzt? Das oben zum ‚Sonntag‘ gesagte aufnehmend, kann die praktisch-theologische Zielperspektive für die ‚religiös-kulturelle Kommunikation‘ nun auch als kommunikative Vermittlung von ‚Sonntag‘ und Alltag bezeichnet werden: Im bunten Kontext von alltagsreligiösen Erzählungen, Symbolen und Ritualen werden auch jene Möglichkeits-Geschichten erzählt und gefeiert, die von erschlossener und geschenkter Subjektwerdung, von einer nicht entfremdeten intersubjektiven Lebensform und von der Unverfügbarkeit Gottes erzählen. Das praktisch-theologische Interesse muß also darauf gerichtet sein, „wo sich im Alltag die kritischen, Differenz schaffenden Intentionen des Religiösen [...] und die Widersprüche (Differenzen, Krisen) der Alltagswelt berühren“. Diese Behauptung Luthers⁹³ trifft einen Grundzug Praktischer Theologie als *alltagsorientierte* Gestaltungswissenschaft. Aber sie sagt nur die halbe Wahrheit, wenn ‚Sonntag‘ gerade auch dies bedeuten soll: *selbstvergewissernd-heilsame* Unterbrechung. Religion ist nicht nur „Weltabstand“ und schon gar nicht Alltagsabstand, sondern ebenso Vergewisserung; sie hat heilsame Auswirkungen auf den Alltag und identitätsstiftende auf die Lebensgeschichte. Darum ist gerade auch nach der Veralltäglichung von Religion zu fragen, nach der Verschränkung der Vektoren von sonntäglichem ‚Zwielicht‘ und alltäglicher ‚Erdenschwere‘. Durch alle Handlungsfelder der Praktischen Theologie, insbesondere der Lehre von Gottesdienst und Predigt, von Seelsorge und Unterricht wäre beides, *Veralltäglichung* oder *Alltagsorientierung* und die durch theoretische „Höhenluft“ beflügelte ‚Differenz-Arbeit‘ durchzudeklinieren. Als Gegenstand der Gestaltung sind vor allem Symbole, Erzählungen und Rituale ins Auge zu fassen. Damit christliche Praxis ‚auf der Erde bleibt‘, muß sie – und ebenso die sie reflektierend begleitende Wissenschaft – das Irdische dieser Formen und Gestaltungen ernstnehmen, die sich der christliche Glaube – auch als ‚gelebte‘ Religion im Alltag – gesucht und geschaffen hat; und sie erfüllt ihre Aufgabe in der Gestaltung von Möglichkeiten, wie diese transparent werden können und wie sie neue Wege im Alltag eröffnen. Es ist jedoch daran festzuhalten, daß sich diese Gestaltungsaufgabe auch im Gestaltungs-Prozeß selbst als reflektierende Überprüfung, welche Geschichten und Symbole Freiheit eröffnen und welche nicht, zu vollziehen hat, das heißt auch als Spurensuche im alltagsreligiösen Milieu selbst.

Für die Religionspädagogik, um dies beispielhaft zu konkretisieren, heißt dies, daß Symboldidaktik nicht allein semiotisch, sondern lebenswelt- und alltagsorientiert weiterentwickelt werden sollte. Überlegungen zur Bedeutung und Gestaltung des Symbolischen werden in der Religionspädagogik ja besonders unter dem Stichwort ‚Symboldidaktik‘ geführt. Hier ist eine Diskussion im Gange, deren Bedeutung auch für Homiletik

93 Schwellen und Passage (Anm. 42), 215.

und Poimenik nicht unterschätzt werden sollte. Das Ende der Symboldidaktik heraufzubeschwören wäre problematisch.⁹⁴ Denn nicht marginalisiert, sondern präzisiert sollte sie werden. Und zwar in zwei Richtungen: alltagsorientiert und semiotisch. Die semiotische Präzisierung ist dringend notwendig und wird auch diskutiert. Wenn man dies jedoch „Symbolisierungshermeneutik“ nennen möchte,⁹⁵ dann wäre darauf Wert zu legen, daß dabei nicht die kognitive Schlagseite des Unterrichts verstärkt wird, sondern durch neue *Lebens-Wege* erschließende Erkenntnisprozesse in Gang gesetzt werden. Und darum ist die andere Präzisierungslinie desto notwendiger, der Alltagsbezug. ‚Symbolisierungshermeneutik‘ bedeutet dann, sich auf die Suche nach subjektiven, intersubjektiven und milieuspezifischen alltagspraktischen Verwurzelungen von Symbolisierungen der Schülerinnen und Schüler zu begeben. Private und milieuspezifische Symbolisierungen zu Wort oder ‚zu Bild‘ kommen zu lassen, sollte als konkrete, entscheidende religionspädagogische Aufgabe wahrgenommen werden, ohne die weder die „Differenz schaffenden Intentionen des Religiösen“, noch ihre Vergewisserungsfunktion und Veralltäglichung möglich werden.

Für die Seelsorge heißt solche auf Alltagsreligion gerichtete Spurensuche, auf ihre narrative Gestalt zu achten und mit Erzählungen zu arbeiten. Damit kann konkretisiert werden, daß sie nicht allein ihren „Ursprung in der Alltagswelt“ hat,⁹⁶ sondern auch ihr Ziel; Seelsorge ist eine Form der Gestaltung von Alltagsreligion, die vorwiegend im Medium von Erzählungen vorgeht. Man könnte auch von „Alltagsseelsorge“⁹⁷ sprechen, um den Titel einer detaillierten konversationsanalytischen Untersuchung von pastoralen Geburtstagsbesuchen etwas auszudehnen. Seelsorgegespräche beginnen sinnvollerweise mit dem Zuhören; man hört Erzählungen zu: Alltagserzählungen, biographisch-narrativen Konstruktionen, Familiengeschichten.⁹⁸ Darauf, daß dies bereits „heilsames Erzählen“⁹⁹ sein kann, weisen besonders psychoanalytische Erzähltheorien

94 Vgl. die Beiträge in: Der Evangelische Erzieher 1/1994.

95 Vgl. Michael Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen. Plädoyer für eine semiologische Revision der Symboldidaktik, in: Evangelische Theologie 55, 1995, 337-351.

96 Vgl. Wolfgang Steck, Der Ursprung der Seelsorge in der Alltagswelt, in: Wege zum Menschen 43, 1987, 175-183.

97 Vgl. Eberhard Hauschildt, Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1996.

98 Vgl. exemplarische Beiträge aus der systemischen Familientherapie bei Bruno Hildenbrandt (Geschichtenerzählen als Prozeß der Wirklichkeitskonstruktion in Familien, in: System Familie 3, 1990, 227-236) oder bei David Epston/Michael White, Die Zähmung der Monster. Literarische Mittel zu therapeutischen Zwecken (1989), Heidelberg (Carl Auer) 1990.

99 Dies ist der Titel meines Beitrags zur narrativen Begründung und Gestaltung von Seelsorge: Heilsames Erzählen. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Perspektiven zur Begründung und Gestaltung der Seelsorge, in: Wege zum Menschen 48, 1996, 339-359.

hin.¹⁰⁰ Mein Vorschlag der narrativen Gestaltung von Seelsorge greift jedoch Ansätze zur Arbeit mit Erzählungen und Erzählvarianten auf,¹⁰¹ um Seelsorge als narrative „Rekonstruktion von Lebensgeschichte“¹⁰² zu fassen, die eben gerade darin auf Alltagsreligion bezogen ist und Religion veralltäglicht.

Die Beispiele illustrieren die wünschenswerte Möglichkeit Praktischer Theologie, sich als Wahrnehmungswissenschaft, als kritische Disziplin und als kreative Arbeit an den Gestaltungsaufgaben der religiösen Praxis zu entwerfen, die sich mit den Erzählungen der kleinen sozialen Lebenswelten beschäftigt, in denen sich Religion als ‚Alltagsreligion‘ und ‚gelebte Religion‘ ausdrückt und rekonstruiert. Solche Perspektiv-Erweiterung könnte dazu beitragen, der Höhenluft etwas mehr heilsame Erdschwere zu vergönnen.

Abstract

Understanding religion as being rooted in, and as being part of the life-world, presents critical questions. One of these questions is the clarification of the term ‚everyday religion‘. Various contributions and attempts to define the relation between religion and the everyday life-world contradict each other. These contradictions are not primarily rooted in the different views regarding the generative origin of religion in everyday life-experiences. The primary contradictions are found in their views concerning the pragmatic function of religion in the everyday world. Does religion function as a factor in constituting order in the everyday world? Does religion sustain the life-world or influence its state of being? In addition, does religion function as a challenging, creative interruption and transformation of the life-world?

Practical theology as a discipline focused on the life-world may shed some light on these questions. Such a practical theology, as suggested in this essay, embraces three steps: a) a perception that is social-phenomenologically oriented and focused on the everyday origin of religion; b) the examination of everyday religion; and c) the formation of everyday religion. Within this framework for a practical theology, some of the conflicts and contradictions in the viewpoints on religion and the everyday world receive new perspective. The stabilizing and healing effects of reflection and ‚interruption‘ as well as the transforming effects of rituals can be taken into account. Working with symbols in religious education (Symboldidaktik) and the proposal to understand pastoral care as a process of narrative interaction, illustrate practical dimensions of an everyday-centered practical theology.

100 Vgl. Johannes Cremerius, Die Konstruktion der biographischen Wirklichkeit im analytischen Prozeß, in: Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Erste Folge, Frankfurt am Main 1981; W.A. Schelling, Erinnern und Erzählen. Psychotherapeutische und autobiographische Deurungen der Lebensgeschichte, in: Wege zum Menschen 35, 1983, 416-422; ders., Erinnerter Biographie. Die Lebensgeschichte im Lichte ihrer psychologischen Vergegenwärtigung, in: Wege zum Menschen 37, 1985, 306-316.

101 Vgl. etwa Dietrich Stollberg, Das Veilchen – Über das Erzählen von Geschichten in der Seelsorge, in: Wege zum Menschen 36, 1984, 325-339; Ruud Ganzevoort, Investigating Life Stories. Personal Narratives in Pastoral Psychology, in: Journal of Psychology and Theology 21, 1993, 227-287; C.J. Bohler, The Use of Storytelling in the Practice of Pastoral Counseling, in: Journal of Pastoral Care 41, 1987, 63-71.

102 So ein Aufsatz von Albrecht Grözinger (Seelsorge als Rekonstruktion von Lebensgeschichte, in: Wege zum Menschen 38, 1986, 178-188).