

## Einleitung

Der Programm- und Leitbegriff bzw. die Formel »Kommunikation des Evangeliums« wird innerhalb der Praktischen Theologie seit den konzeptionellen Überlegungen Ernst Langes intensiv und durchaus kontrovers diskutiert. Als Deutungsfigur praktisch-theologischer Theoriebildung und kirchlicher Praxis hat sich dieser Leitbegriff von Anfang an durch seine offenkundige Eingängigkeit als plausible Orientierungsgröße für die disziplinäre Standort- und Aufgabenbestimmung erwiesen. Insbesondere durch die systematischen Ausarbeitungen Christian Grethleins aus jüngerer Zeit hat sich dadurch auch für die Religionspädagogik ein nochmals genauer bestimmter Problemhorizont für die Deutung der Bildungspraxis in Familie, Schule und Kirche eröffnet. Dies ist auch insofern relevant, als die Zahl empirisch ausgerichteter Forschungsarbeiten im Bereich der Kinder- und Jugendtheologie in den vergangenen Jahren weiter deutlich angewachsen und in deren Folge eine Reihe von grundsätzlichen Fragen nach dem theoretisch-programmatischen Geltungsanspruch praktisch-theologischer Forschung zu Tage getreten ist.

Dem hier vorgelegten ersten Jahrbuch für Kinder- und Jugendtheologie liegt demzufolge die Zielsetzung zugrunde, die Rede von der »Kommunikation des Evangeliums« zum einen auf seinen theoretischen Gehalt sowie seine mögliche

Bedeutung für die religionspädagogische Theoriebildung zu prüfen. Zum anderen wird danach gefragt, ob und wenn ja, in welchem Sinn sich aktuelle kinder- und jugendtheologische Erkenntnisse und die sich daraus ergebenden Fragestellungen von dieser praktisch-theologischen Deutungsfigur aus intensiver beleuchten und bearbeiten lassen.

In institutioneller Hinsicht und gleichsam als Sitz im Leben liegt diesem ersten Band des Jahrbuchs für Kinder- und Jugendtheologie (JaBuKiJu 1) die an der Theologischen Fakultät Zürich vom 5.–7. September 2016 durchgeführte Tagung »Kinder- und Jugendtheologie als »Kommunikation des Evangeliums«?« zugrunde. Dort wurden die hier versammelten Beiträge erstmals präsentiert und diskutiert. Zugleich wurde diese Tagung erstmals gemeinsam von Akteur/innen der beiden Forschungsnetzwerke für Kindertheologie und für Jugendtheologie geplant, verantwortet und durchgeführt. Ziel war einerseits der intensivere programmatische Austausch, andererseits die Identifizierung gemeinsamer zukünftiger Forschungsperspektiven. Dass nun dieser Band als erster Band des Jahrbuchs für Kinder- und Jugendtheologie firmiert, ist insofern keineswegs primär einer verlegerischen Notwendigkeit geschuldet. Sondern dies bringt zum einen die vielfachen programmatischen und konzeptionellen Forschungsfragen

und gemeinsamen Forschungsinteressen beider Netzwerke zum Ausdruck. Zum anderen werden damit im Blick auf die potentielle Leser/innenschaft die – bei allen Unterschieden – durchaus vergleichbaren Herausforderungen für die Bildungspraxis in Familie, Kirche und Schule abgebildet. Von diesen Zielsetzungen aus sind die Beiträge des vorliegenden Bandes gegliedert.

In Teil I werden aus unterschiedlichen inner- und außertheologischen Perspektiven Orientierungen und Unterscheidungen im Blick auf den Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums« vorgenommen. Den Auftakt bilden die grundsätzlichen Überlegungen von *Christian Gretlein* zum Programmbegriff »Kommunikation des Evangeliums«, welcher – als Gegenentwurf zu einem starren Verkündigungsbegriff und Predigtverständnis – profiliert und mithilfe der Modi von Lehr- und Lernprozessen, gemeinschaftlichem Feiern und dem Helfen zum Leben konkretisiert wird. Dabei wird die interdisziplinär gewonnene kommunikationstheoretische Grundeinsicht stark gemacht, dass Kommunikation im Bereich der Daseins- und Wertorientierung stets kontextuell geprägt und grundsätzlich ergebnisoffen ist. Die Kinder- und Jugendtheologie wird für eine Theorie der »Kommunikation des Evangeliums« als Bereicherung angesehen, insofern durch diese konzeptionelle Perspektive dem Wirklichkeitsverlust von Theologie entgegengewirkt wird. Zugleich wird der Kinder- und Jugendtheologie empfohlen, sich sowohl in inhaltlichen als auch in methodologischen Fragen bewusst von kommunikationstheoretischen Ansätzen und Einsichten leiten zu lassen.

*Christiane Tietz* prüft den Gebrauch der Rede von der »Kommunikation des Evangeliums« in systematisch-theologischer Perspektive daraufhin, was mit »Evangelium« in dieser Formel gemeint ist und wie dieses durch die theologische Bestimmung des Kommunikationsbegriffs konturiert werden kann. Diese Deutungsaufgabe wird von der wesentlichen reformatorischen Grundentscheidung des *extra nos* aus näher bestimmt. Demzufolge ereignet sich Evangelium nicht aufgrund der Reflexion von Menschen auf ihr Leben – und auch nicht durch einen Dialog von Menschen über ihr Leben – sondern dadurch, dass Gott sich im Evangelium dem Menschen als heilvolle Gegenwart zusagt. Von dort aus kann die Formel »Kommunikation des Evangeliums« aus systematisch-theologischer Sicht durchaus aufschlussreiche Bedeutung tragen – vorausgesetzt, man hält daran fest, dass es dabei nicht nur um Religion, sondern auch und entscheidend um Gott geht.

In grundsätzlicher religionspädagogischer Hinsicht beleuchtet *Reinhold Boschi* den Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums«, der nicht einfach als religionspädagogisches Konzept zu verstehen sei. Deshalb werden zuerst Ambivalenzen und Anfragen benannt, von denen aus die religionspädagogische Rekonstruktion erfolgt. Am Beispiel des Themas »Zeit« wird das Terrain im Rekurs auf biblische Überlieferung vermessen. Indem die Rede von der »Kommunikation des Evangeliums« im Horizont einer Theorie religiöser Bildung durchbuchstabiert wird, kommt es zu einem – weit über alle Kompetenzorientierung hinausreichenden – Verständnis von Bildung als erfolgreicher Etablierung von

räumlich und zeitlich erfahrbaren Resonanzbeziehungen.

Als Orientierungen aus internationaler Perspektive werden in diesem ersten Teil zugleich zwei mögliche und erkennbar kontextuell geprägte Rezeptions- und Konkretionsweisen im Blick auf den Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums« im Bereich der Kinder- und Jugendtheologie präsentiert. Durch beispielhafte Einblicke in norwegische praktisch-theologische Diskurse und kirchlich-pädagogische Handlungsfelder macht *Bernd Krupka* darauf aufmerksam, dass im dortigen Kontext das eigentliche »buzzword« gerade nicht dieser Leitbegriff, sondern »Glaubenspraxisen« ist. Darunter werden zeitlich und räumlich begrenzte Handlungszusammenhänge verstanden, an denen Kinder und Jugendliche teilnehmen und in denen sie Erfahrungen mit ihrem Glauben machen. Als örtlich ausgewiesene, öffentliche Räume stellen diese »Glaubenspraxisen« besondere Lernmittel im Sinn der Mittelbarkeit des Evangeliums dar – verstanden als Verkündigung des Evangeliums außerhalb des traditionellen predigt-, bibel- und traditionsorientierten Sprachspiels.

Vom belgischen bzw. flämischen Kontext des Religionsunterrichts aus sowie mit Blick auf diverse internationale Forschungsdiskurse entfaltet *Annemie Dillen* die aktuelle Diskussion um die Begriffe des Theologisierens und der Kinderspiritualität. Sie konkretisiert dies anhand gegenwärtiger kindertheologischer Forschung und didaktischer Förderung, insbesondere im Bereich katholischer Schulen in Belgien. Theologisieren wird hier als »eine Art »Kommunikation des Evangeliums« im Sinne der »Kommuni-

kation der guten Botschaft im Blick auf das Leben in Fülle für alle« verstanden, wenn und insofern dieses Theologisieren schon im Prozess dazu beiträgt, Kinder und deren spirituelle Dimension, ihre religiösen Fragen und Erfahrungen ernst zu nehmen und diese positiv zu bewerten.

Aus wiederum theologischer und darüber hinaus sprach- und kommunikationsphilosophischer Perspektive beleuchtet *Edmund Arens* Bedingungen, Dimensionen, Formen und Vollzüge gegenwärtiger religiöser Kommunikation, indem er zunächst ein Panorama von Pluralität zeichnet und in diesem Zusammenhang Dimensionen religiöser Kommunikation aufzeigt. Von Überlegungen zur religiösen Kommunikation in christlichen Kontexten als eine solche *mit* Gott, *von* Gott her, *vor* Gott sowie *über* Gott werden weiterführende Bemerkungen zur Kinder- und Jugendtheologie angestellt. Diese bedarf demnach einer theologischen Kommunikation, die dialogisch-kommunikativ und verständigungsorientiert sowie auf möglichst symmetrische Kommunikation und Interaktion zwischen den Beteiligten angelegt ist.

In Teil II werden insbesondere durch empirische Annäherungen, die zugleich immer auch programmatische Überlegungen beinhalten, Phänomene einer altersbezogenen »Kommunikation des Evangeliums« an den Bildungsorten Familie, Kindergarten, Schule und Kirche aufgezeigt. Die beiden Leitfragen, die die einzelnen Beiträge durchziehen, lauten: »Ist der Begriff »Kommunikation des Evangeliums« für die Beschreibung der zu beobachtenden Phänomene hilfreich?« und »Wo verläuft die Grenze

zwischen Phänomenen, die sich sinnvoll als »Kommunikation des Evangeliums« beschreiben lassen, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist.« Dabei sind die einzelnen Beiträge dieses Teils zugleich entlang der unterschiedlichen Lebensalter strukturiert aufgeführt.

Der kindertheologische Diskurs im Kontext des *Vorschulalters* findet oft separat von dem der *Grundschulzeit* statt. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Ausbildung von Erzieher/innen in den deutschsprachigen Ländern nicht an Universitäten stattfindet. Deshalb werden in diesem Abschnitt bewusst auch Perspektiven aus Nachbarländern präsentiert. Angesichts des religiösen Pluralismus und der Tatsache, dass immer mehr Kinder auch nichtchristlicher Religionen den Kindergarten besuchen, nehmen die AutorInnen die Frage auf, wie religiöse Erziehung dieser Diversität gerecht werden kann. Rekuriert wird in den einzelnen Beiträgen dabei stark sowohl auf die anthropologische Bedeutung von Religion bzw. Spiritualität wie auch auf die Rahmenbedingungen religiöser Pluralität und Diversität an den unterschiedlichen Bildungsorten.

Dass sich Abendrituale und Vorlese-Gespräche mit Kleinkindern anhand von Kinderbibeln, biblischen Nacherzählungen und auch profaner Kinderliteratur in der Familie inhaltsreich und herausfordernd gestalten (können), zeigen die Beispiele, anhand derer *Noemi Bravená* einen seltenen Einblick in diese für die religiöse Sozialisation wesentlichen Mikroprozesse vermittelt. An diesen Explorationen wird deutlich, dass Transzendenzsensibilität bzw. Spiritualität – als anthropologische Voraussetzung eines möglichen Theologisierens – für die re-

ligiöse Kommunikation in der Familie eine wesentliche Rolle spielen. Zugleich wird betont, dass die besondere familiäre Gesprächskonstellation und -atmosphäre die Gelegenheit eröffnet, das Kind etwas von der frohen Botschaft unmittelbar erfahren zu lassen.

*Sturla Sagberg* macht vom Ansatz einer kontextuellen Theologie aus darauf aufmerksam, dass die Notwendigkeit, in die kulturelle Semantik eines Landes einzuführen, konsequenterweise auch zentrale Inhalte der christlichen Tradition zum Thema werden lässt. Wann und wo dies geschieht – und dies kann eben auch der Kindergarten als Ort religiöser Diversität sein – hat dies positiven Einfluss auf die Kinder. Vermittlung der Guten Nachricht bedeutet kindertheologisch gesprochen, dass bestimmte wesentliche Inhalte durch Teilhabe erfasst und nicht nur als neutrale Botschaft übermittelt und empfangen werden. Das tatsächliche Lernen findet statt, wenn der Lerngegenstand nicht nur kirchliche Lehren oder normative Quellen repräsentiert, sondern wenn er auch als authentische Begegnung erfahren werden kann.

*Angela Kunze-Beiküfner* entfaltet die Möglichkeiten des Theologisierens mit Kindern im Kindergarten als »Kommunikation des Evangeliums« im Sinn religionssensibler Begleitung und Bildung. Ein solches Handlungskonzept und die entsprechende pädagogische Grundhaltung bietet den konfessionellen Einrichtungen eine hilfreiche Orientierung, um jenseits der konfessionell geprägten Konzeptionen die gesellschaftlichen Herausforderungen religiöser Pluralität mit zu beachten und diese konstruktiv aufzunehmen. Durch ein sensibles Theologisieren – angeleitet auch durch nicht-

religiöse Fachkräfte – können Kinder Verbindungen zwischen ihrer individuellen spirituellen Erfahrung und thematischen biblischen Erzählungen herstellen sowie diesen eine ganz persönliche Bedeutung verleihen.

*Gerhard Büttner* würdigt in seinem Beitrag die pluralismusaffinen Ansätze der drei aufgeführten Beiträge zum *Vorschulalter*, stellt zugleich aber darüber hinausgehend die prinzipielle Anfrage, ob diese Angebote ausreichend sind, um eine explizite christliche Semantik auf Dauer zu »pflegen«. Von daher zeigt er eine gewisse Zurückhaltung, alle Formen impliziter Theologie sogleich als Kindertheologie zu bezeichnen. Da es notwendig ist, den Wahrnehmungen und Empfindungen der Kinder Sprache zu verleihen, bringt dies die Forderung mit sich, implizite in explizite Theologie zu überführen. Will überhaupt erst einmal verstanden werden wollen, was Kinder zum Ausdruck bringen, erfordert dies auf der inhaltlichen Seite eine ausgeprägte Kompetenz der Erziehungspersonen.

Im Abschnitt zum *Grundschulalter* attestiert *Oliver Reis* der Erstkommunikationkatechese eine Krise, die er als Übergangsphänomen zwischen zwei Gestaltungsformen der »Kommunikation des Evangeliums« charakterisiert. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit der sakramentalen Wirklichkeit der Eucharistie und ihren Wirkungen für das Individuum und die Glaubensgemeinschaft verweisen auf eine Leerstelle. Demgegenüber verknüpft Kindertheologie als Unterrichtsformat das symmetrische Ideal einer Gemeinschaft der Lernenden, die die Offenheit gegenüber den Lebenswelten impliziert, mit dem Einspielen tradierter Elementen christlicher

Theologie. Sie schafft damit die Bedingungen dafür, dass die »Kommunikation des Evangeliums« als Speichermedium mit der Funktion eines Übersetzungsmediums personal verbunden wird.

Durch die Überlegungen *Christina Kallochs* ist die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit von Kindertheologie sowie der »Kommunikation des Evangeliums« aufgeworfen. Sie vergleicht in ihrem Beitrag zwei – einerseits im familiären, andererseits im schulischen Kontext verortete – Gespräche zum Gleichnis vom Verlorenen Sohn. Diese werden als Beispiel einer »Theologie für und mit Kinder(n)« einerseits und als Beispiel einer stärker ergebnisoffenen »Theologie von Kindern« andererseits angesehen. Für den Grundschul-Religionsunterricht wird gerade die Dimension einer Theologie von Kindern als ein notwendiger Zugang zur Auseinandersetzung mit biblischen Texten angesehen. Denn dieser ermöglicht es im Sinn einer wichtigen Übersetzungsarbeit überhaupt erst, sich der biblischen Botschaft in ihrer tradierten Form nähern zu können.

Im Rekurs auf die Beiträge von *Oliver Reis* und *Christina Kalloch* zum *Grundschulalter* sowie in Auseinandersetzung mit *Christian Grethleins* Grundansatz zieht *Hanna Roose* notwendige Differenzierungen für eine Kinder- und Jugendtheologie als »Kommunikation des Evangeliums« in Kirche und Schule ein. Dafür geht sie davon aus, dass beide Leitperspektiven in einem spannungsvollen Raster von Symmetrie und Asymmetrie bzw. von inhaltlicher Unbestimmtheit und inhaltlicher Bestimmtheit zueinander stehen. Von dort aus werden wesentliche, offene Fragen aufgeworfen: Welche Bedeutung kann der Glaube im Kontext

der Kinder- und Jugendtheologie haben? Lässt die »Kommunikation des Evangeliums« Außenperspektiven zu – und zwar sowohl auf der Inhaltsebene als auch auf der Beziehungsebene?

Das *Jugendalter* stellt bekanntermaßen besondere Herausforderungen an eine gelingende religiöse Kommunikation und an die Frage einer inhalts- wie personorientierten schulischen und kirchlichen Bildungspraxis – erst recht dann, wenn hier der Evangeliums-begriff programmatisch mit ins Spiel kommt.

*Jobanna Kallies-Bothmann* berichtet aus der Kasseler Forschungswerkstatt darüber, wie Jugendliche über Todesvorstellungen und christliche Auferstehungshoffnung ins Gespräch miteinander eintreten. Im Rekurs auf thematisch einschlägige Jugendstudien und spezifisch jugendliche Weltwahrnehmungen benennt sie als Herausforderungen die erkennbare Transformation des Kinderglaubens und des darauf gründenden Gottesbildes sowie das häufig kritisch-rationale Denken der Jugendlichen, das der reflexiven Auseinandersetzung bedarf. Der Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums« wird in diesem Zusammenhang insofern als hilfreich angesehen, als er das Bewusstsein für die Mehrdimensionalität jugendlicher Kommunikationspraxis *des* Evangeliums, über *das* Evangelium, *durch* das Evangelium und *im* Evangelium schärft, was sich in den Dimensionen des Theologisierens näher durchbuchstabieren lässt.

Wie über das Evangelium kommuniziert werden kann und welche jugendtheologische Begriffsarbeit dies notwendig macht, erläutert *Mirjam Zimmermann* am Beispiel von Unterrichtssequenzen der Sekundarstufe II zur Hiobüberlie-

ferung. Eine erste wesentliche Einsicht ihrer Analysen besteht darin, dass Jugendliche den Begriff »Kommunikation des Evangeliums« entweder gar nicht aufnehmen, nur selten sinnvoll interpretieren können oder für den religionsunterrichtlichen Gebrauch sogar als problematisch einstufen. Zugleich aber zeigt sich in deren positiven Statements, dass Jugendliche durchaus ein Kommunikationsgeschehen erleben können, das paradoxerweise an die Ideale dessen heranreicht, was man als gelungene »Kommunikation des Evangeliums« bezeichnen kann. Exemplarisch wird aufgezeigt, wie Formen narrativer Jugendtheologie durch die Ermöglichung einer kritischen Selbstpositionierung gegenüber einem komplexen theologischen Thema zu dem führen können, was man als die Mitte des christlichen Glaubensverständnisses bezeichnen kann.

Dass sich durch den Impuls der johanneischen Osterüberlieferung eindrückliche Reaktionen, Resonanzen und Sinnfragen unter Konfirmandinnen und Konfirmanden ereignen, macht *Nadja Troi-Boeck* in ihrer explorativen Studie deutlich. Dafür wird die Kategorie der »Kommunikation des Evangeliums« nach der qualitativen Inhaltsanalyse theoriegeleitet an drei ausgewählten Interviews geprüft. Durch die Operationalisierung der Theorie der »Kommunikation des Evangeliums« als einer Analyse- bzw. Beobachtungskategorie lässt sich – bei allen unterschiedlichen jugendlichen Gesprächsangeboten – als wesentliche Aufgabe des Konfirmationsunterrichts bestimmen, dass die Lehrpersonen die Jugendlichen dazu befähigen, Verknüpfungen zwischen ihren Lebenserfahrungen und dem Bibeltext herstellen zu

können, sich der Fremdheit des Textes zu nähern, dessen emotionale Ebene in den Mittelpunkt zu stellen und vertrauensvolle Gruppenkonstellationen zu schaffen.

Ebenfalls auf den Bereich kirchlicher Bildung bezogen, stellt *Norbert Brieden* Fallanalysen zur Kommunikation des Evangeliums mit Jugendlichen anlässlich von deren Firmkatechese an. Am Beispiel der Auseinandersetzung mit der Jonaüberlieferung wird durch die dokumentierten schriftlichen Äußerungen der Jugendlichen deutlich, in welcher unterschiedlichen Weise sie sich einzelne Elemente der Geschichte der Gottesbeziehung Jonas jeweils aneignen und wie breit dabei das Spektrum der kreativen Produktion ist. Dahinter wird das Wirken des göttlichen Geistes namhaft gemacht, der wie die Jugendlichen selber unberechenbar, spontan, attraktiv, vital und an dem interessiert ist, was anders ist und herkömmliche Gewohnheiten aufsprengt. Von dort her wird dafür plädiert, dass in der Praxis und Reflexion über die »Kommunikation des Evangeliums« deren Freiheitscharakter noch weiter zu schärfen ist.

*Thomas Schlag* fragt von der Betrachtung der genannten Beiträge zum *Jugendalter* aus danach, wie sich ein möglicher grundsätzlicher und systematischer Zusammenhang zwischen den Leitperspektiven der »Kommunikation des Evangeliums« und der Kinder- und Jugendtheologie denken und konzipieren lässt. Er konstatiert, dass die im wissenschaftlichen Diskurs und auch in den Beiträgen des Bandes zu Tage tretenden disparaten Verhältnisbestimmungen nicht selten darauf zurückzuführen sind, dass die je spezifischen Erkenntnisleistungen noch nicht konsistent genug im

Blick auf ihre jeweilige Programmatik, ihren analytischen Charakter, ihre Praxisdimension und Zielvorstellungen sowie ihre disziplinäre und institutionelle Verortung hin unterschieden werden. Ohne dass die je spezifischen Ebenen und Sinngehalte beider Leitperspektiven aufgegeben werden sollen, wird deshalb für deren möglichst enge Zusammenschau plädiert und als verbindendes Element die Bedeutsamkeit des Evangeliums in seinem Wahrheitsanspruch und seiner möglichen Lebensrelevanz herausgestellt. Dies ist auch und vielleicht gerade im theologischen Nachdenken mit solchen Jugendlichen herauszuarbeiten, die sich selbst keiner Religion oder Konfession zugehörig fühlen.

Von dort her ist zugleich die Verbindung zu den bilanzierenden Beiträgen des Teils III dieses Bandes hergestellt. Hier werden in systematischer Hinsicht und von den Beiträgen der Tagung aus sowohl problematische Aspekte wie vielversprechende Perspektiven für eine »Kommunikation des Evangeliums« mit Kindern und Jugendlichen aufgezeigt. Unter systematischen Gesichtspunkten werden von den einzelnen Autor/innen die wesentlichen Erkenntnisse der einzelnen Beiträge und Sequenzen gebündelt und in weiterreichende religionspädagogische Zusammenhänge eingeordnet.

Für eine begriffliche und sachliche Unterscheidung zwischen dem »Kommunizieren des Evangeliums« als Phänomen der Praxis, der Kinder- und Jugendtheologie als didaktischem Konzept und der »Kommunikation des Evangeliums« als Theorem oder Theorie plädiert *Bernd Schröder*. Von der Betrachtung des Ertrags wie der Probleme kinder- und jugendtheologischer Arbeit aus kartogra-

fiert er die Tagungsbeiträge im Blick auf die pädagogische Qualität und Theologizität als zwei zentralen Dimensionen religionsdidaktischer Konzeptionsbildung. Von dort aus werden zum einen Gewinne für gemeindepädagogische Kontexte aus der Anwendung der Kinder- und Jugendtheologie, zum anderen Gewinne für die Kinder- und Jugendtheologie aus ihrer Anwendung in gemeindepädagogischen Kontexten benannt.

*Friedrich Schweitzer* fragt von einer bildungstheoretischen Grundlegung aus nach religionspädagogischen Perspektiven im schulischen Kontext und sieht von dort aus die Anschlussfähigkeit der Kinder- und Jugendtheologie für die »Kommunikation des Evangeliums« insbesondere in der Reflexion intendierter Rezeptions- und Aneignungsprozesse. Die von ihm identifizierten wesentlichen Anfragen an die Forschungsrichtung betreffen einerseits das Verhältnis der Kinder- und Jugendtheologie zu Taufe und Glaube, zum anderen beziehen sie sich auf die immer wieder erhobene Forderung, Theologie im Religionsunterricht nur auf Seiten der Lehrenden zu verorten. Von Theologie – sei es im Religionsunterricht, in der Gemeinde oder im akademischen Betrieb – kann dann gesprochen werden, wenn die Beteiligten bereit sind bzw. wenn es ihnen ermöglicht wird, sich auf einen normativ ausgerichteten Prozess der Reflexion über Religion und Glaube einzulassen.

In ihrem rückblickenden Beitrag skizziert *Hanna Roose* Affinitäten zwischen dem Leitbild der Kinder- und Jugendtheologie und dem Leitbegriff der »Kommunikation des Evangeliums«: die Verortung in der christlichen Theologie, das Ideal der symmetrischen Kommu-

nikation, die strukturelle Asymmetrie, die Abschattung des Glaubensbegriffs und die Hochschätzung der Empirie. Sie fragt danach, welche Verschiebungen sich ergeben, wenn Kinder- und Jugendtheologie als eine Form der »Kommunikation des Evangeliums« qualifiziert wird und macht einsichtig, dass es hier zu einer stärkeren Betonung der biblischen Fundierung und des Theologisierens als Prozess sowie zu einer Abschattung der Subjektorientierung kommt. Die Kinder- und Jugendtheologie wird von da her zu entscheiden haben, ob sie sich diese Akzentverschiebungen zu Eigen machen möchte oder nicht.

Unabhängig davon, wie die einzelnen zukünftigen Schwerpunktsetzungen hier ausfallen mögen, erweist sich – so lässt sich die Fülle der Beiträge zusammenfassend verstehen – das Einspielen des Leitbegriffs der »Kommunikation des Evangeliums« als ein vielversprechender Weg, die Profilschärfung der Kinder- und Jugendtheologie weiter voran zu bringen. Denn von dort aus kann sich die religionspädagogische Einsicht erweitern, dass kinder- und jugendtheologische Kompetenz auf Seiten aller beteiligten AkteurInnen sich eben nicht nur in der Deutungskompetenz traditioneller Glaubenszeugnisse, sondern ebenso und gerade im eigenständigen Gebrauch theologischer Begriffe, Traditionen und Interpretationen erweist – und dafür ist die Frage »Was ist für dich der Sinn?« vermutlich nicht der schlechteste Ausgangspunkt – sowohl im Blick auf die weitere Forschung wie auch die konkrete Kommunikationspraxis in Familie, Kindergarten, Schule und Kirche.

Über diese Beiträge hinaus, aber zugleich durchaus in sachlichem Zusammenhang mit diesen, beschreibt in Teil

IV des Bandes *Christian Randenborgh* vom Ausgangspunkt des Theologisierens als theologischem Modellbildungsprozesse die Chancen jugendlicher Wissensaneignungsprozesse durch einen entdeckenden und forschenden Religionsunterricht.

Der hier vorgelegte Band wird durch *Gerhard Büttner's* Besprechung der von Theresa Schwarzkopf vorgelegten Dissertation »Vielfältigkeit denken. Wie Schülerinnen und Schüler im Religionsunterricht argumentieren lernen« beschlossen.

Zu danken ist abschließend für die großzügige finanzielle Unterstützung sowohl der durchgeführten Zürcher Tagung im Jahr 2016 wie der Erstellung dieses Bandes dem Schweizerischen Na-

tionalfonds, der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, dem Verband stadtzürcherischer evangelisch-reformierten Kirchgemeinden, der Schweizerischen Universitätskonferenz sowie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich. Für die Mitwirkung an der Erstellung des Bandes sei Jonas Stutz, Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Universität Zürich, ausdrücklich dankend erwähnt. Schließlich ist dem Calwer Verlag und namentlich seinem Leiter Dr. Berthold Brohm für die geduldige und verlässliche Begleitung des Entstehungsprozesses dieses Bandes ebenfalls herzlich zu danken.

*Thomas Schlag, Hanna Roose, Gerhard Büttner  
im Oktober 2017*

## Christian Grethlein

### Kommunikation des Evangeliums – als Programmbegriff

In den letzten fünfzehn Jahren hat sich in verschiedenen Ansätzen der Praktischen Theologie ein gewisser Grundkonsens dahingehend gebildet, dass sich der Gegenstand des Fachs gegenwärtig mit dem Theorierahmen »Kommunikation des Evangeliums« am besten erschließen lässt. Er findet sich als »Leitbegriff« nicht nur in zahlreichen deutschsprachigen evangelischen praktisch-theologischen Arbeiten,<sup>1</sup> sondern auch z.B. in einer grundlegenden Praktischen Theologie aus dem französischsprachigen Bereich<sup>2</sup> oder dem entsprechenden Lehrbuch eines führenden katholischen Pastoraltheologen;<sup>3</sup> ebenso klingt es in Überlegungen zur Einführung in die Praktische Theologie in den USA an.<sup>4</sup> Das lässt auf der einen Seite vermuten, dass dieser Begriff eine über einzelne Konfessionen und Länder hinausreichende Integrationskraft hat. Auf der anderen Seite zeigt ein Blick in kirchliche Verlautbarungen, die sich ebenfalls seit einiger Zeit des Terminus bedienen, dass dessen Verbreitung zu einer Verflachung seines Theoriegehalts und vor allem seines kritischen Potenzials führen kann. Von daher ist es gut, sich der inhaltlichen Implikationen und des Theoriestatus des Begriffs zu versichern. Von da aus werfe ich einen Blick auf mögliche Konsequenzen dieses Theorierahmens für die Bestimmung von Kinder- und Jugendtheologie. Dabei zeigt sich, dass »Kommunikation des

Evangeliums« sowohl einen theologisch verlässlichen Rahmen für Kinder- und Jugendtheologie zur Verfügung stellt als auch einen Beitrag zur Reflexion der Methodik und des Inhalts der wissenschaftlichen Reflexion Kinder- und Jugendtheologie liefern kann. Darüber hinaus enthält die Kindertheologie wichtiges Potenzial für eine weitere Profilierung von »Kommunikation des Evangeliums« als Leitbegriff Evangelischer Theologie.

#### **1. »Kommunikation des Evangeliums« als Gegenentwurf zu einem starren Verkündigungsbegriff und Predigtverständnis**

Die Wendung »Kommunikation des Evangeliums«, wie sie programmatisch Ernst Lange in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts propagierte, verdankt sich zwei Begründungszusammenhängen:

- 1 Vgl. hierzu als erste Bestandaufnahme Bernd Schröder/Michael Domszen (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig 2014.
- 2 Fritz Lienhard, *La démarche de théologie pratique*, Brüssel 2006 (deutsch: *Grundlegung der Praktischen Theologie. Ursprung, Gegenstand und Methoden*, Leipzig 2012).
- 3 Norbert Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005.
- 4 Richard Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids 2008.

1957 plädierte der spätere Hamburger Bischof Hans-Otto Wölber für eine »grundsätzlich neue Kommunikationskultur auf der Kanzel« und fordert »die Überwindung des weithin vorherrschenden, stumpfen, von blinder Orthodoxie bestimmten, undialogischen Verkündigungsbegriffs«. <sup>5</sup> Gegenüber einer einseitigen Bestimmung der Predigt durch die Exegese regte Wölber eine Orientierung am jeweiligen »Gegenüber« und damit eine »dialogische Predigt« an. <sup>6</sup> Wissenschaftlich legte dies den Anschluss an erfahrungswissenschaftliche Theoriebildung nahe.

Wurde hier aus homiletischer Perspektive argumentiert, so liegt ein zweiter, direkt zum Begriff selbst führender Begründungszusammenhang in einer Neuorientierung im (weltweit) ökumenischen Kontext. Der niederländische, lange in Indonesien tätige Orientalist und Missionswissenschaftler Hendrik Kraemer (1888–1965), der erheblichen Einfluss auf die Ökumenische Bewegung hatte, <sup>7</sup> veröffentlichte 1956 »The Communication of the Christian Faith«. Darin charakterisierte er die kirchliche »Situation« folgendermaßen: »Die Kirche von heute lebt in einer säkularisierten und in Desintegration begriffenen Massengesellschaft, welche ungewöhnlich dynamisch ist. Die Kirche führt sich aber in vielen Beziehungen so auf, als lebe sie immer noch in der alten, stabilen, begrenzten Welt.« <sup>8</sup>

Demgegenüber unterstrich er – gerade gegenüber Nichtchristen – die kommunikative Aufgabe der Kirche. »Kommunikation des Evangeliums« galt dem in der Tradition der Wort-Gottes-Theologie stehenden Kraemer aber »als eine Kategorie sui generis«. <sup>9</sup> Damit war es ihm

nicht möglich, in einen konstruktiven Kontakt zu erfahrungswissenschaftlichen Forschungen zu treten, die sich mit Kommunikation beschäftigen.

In dieser Tradition steht wohl auch eine Theorie der Kommunikation des Evangeliums, die von der »Selbstkommunikation des Evangeliums« <sup>10</sup> spricht bzw. ein »extra nos« <sup>11</sup> für diese Kommunikation betont. Diese beiden systematisch-theologischen Bestimmungen sind an empirische Forschungen nicht anschlussfähig. Ihr Anliegen wird in der medientheoretischen Unterscheidung von Evangelium als Übertragungs- und als Speichermedium aufgenommen. Denn zum einen liegt das Speichermedium »Evangelium« gegenwärtiger Kommunikation voraus und stellt so einen außerhalb gegenwärtiger Kommunikationen liegenden Bezugspunkt dar. Zum anderen weist die Interaktionalität des Übertragungsmediums »Evangelium« auf dessen Unverfügbarkeit für die ein-

5 Vgl. mit Belegen Wilfried Engemann, »Kommunikation des Evangeliums« als Grundprinzip der religiösen Praxis des Christentums? Prämissen, Implikationen und Konsequenzen für das Verständnis von der Aufgabe der Praktischen Theologie, in: Birgit Weyel / Peter Bubmann (Hg.), Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche, Leipzig 2014, 19–21.

6 Jeweils ebd. 19.

7 Vgl. Nikolaas van Oosterzee, Art. Kraemer, Hendrik, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 4, Tübingen 2001, 1716f.

8 Hendrik Kraemer, Die Kommunikation des christlichen Glaubens, Zürich 1958, 91.

9 Ebd., 21.

10 Ingolf Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, ThLZ.F 11/12, Leipzig 2004, 110–113.

11 Vgl. Christiane Tietz in ihrem Vortrag auf der Tagung für Kinder- und Jugendtheologie in Zürich am 5. September 2016.

zelen an der jeweiligen Kommunikation Teilnehmenden hin.

Zugleich weitete Kraemer den Horizont, indem er – unter Bezug auf Johannes Hoekendijk – neben dem »Kerygma (Predigt)« noch »Diakonia (Dienst)« und »Koinonia (Gemeinschaft)« als »Hauptabzeichen der Kirche« nennt.<sup>12</sup> Auffälliger Weise fand in der deutschen Diskussion zur Kirchenreform die Diakonie keine bzw. kaum Berücksichtigung, während die Fragen der Gemeinschaft und Gemeindepraxis breit ventiliert wurden.

Ernst Lange fasste die skizzierten Impulse aus der deutschen homiletischen bzw. kirchlichen und der ökumenischen Diskussion zusammen. Dabei bestimmte er jedoch – über Kraemer hinausgehend – »Kommunikation des Evangeliums« nicht als eine eigene Form von Kommunikation, nahm aber deren Erweiterung über die Predigt hinaus auf: »Wir sprechen von Kommunikation des Evangeliums und nicht von ›Verkündigung‹ oder gar ›Predigt‹, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum Konfirmandenunterricht – als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht.«<sup>13</sup>

Dazu tritt seit etwa fünfzehn Jahren ein dritter Begründungszusammenhang für »Kommunikation des Evangeliums« als Leitbegriff praktisch-theologischer und damit auch religionspädagogischer Reflexion. Er verdankt sich den Herausforderungen durch die medientechnische Entwicklung und darauf bezogenen kommunikationstheoretischen Reflexionen. Die mit dem Internet sowie die

Social Media gegebenen und sich stetig weiter entwickelnden neuen Kommunikationsformen verändern nachhaltig die sozialen und ökonomischen Verhältnisse. Sie bedürfen theologisch der kritischen Reflexion, wobei jetzt erstmals neben den Erfahrungs- auch die Technik- und Naturwissenschaften neue Perspektiven für praktisch-theologische Theoriebildung eröffnen.

»Kommunikation des Evangeliums« ist also ein Begriff, der einer doktrinären Reduktion christlichen Glaubens entgegensteht und als Theorierahmen praktisch-theologischer Arbeit den Horizont für die Bearbeitung vielfältiger Handlungsfelder, nicht zuletzt der Diakonie öffnet. Auch bietet er Anschluss an technische Innovationen im Bereich der Kommunikation.

## 2. »Kommunikation« in mehrperspektivischer Sicht

Mit der Aufnahme des Kommunikationsbegriffs tritt Praktische Theologie in Kontakt zu unterschiedlichen Fächern. Die Komplexität von Kommunikation erlaubt jeweils nur perspektivische Annäherungen. Damit nimmt Praktische Theologie die systematische Forderung Ingolf Dalferths nach einer »Umstellung auf einen anderen Denkstil« auf: »Gefragt ist nicht mehr das systematisch-subsumierende Denken, wie es für die analytischen und synthetischen Verfah-

<sup>12</sup> Hendrik Kraemer (wie Anm. 8), 93.

<sup>13</sup> Ernst Lange, Aus der »Bilanz 65«, in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Scholz, München 1981, 101.

ren der Moderne charakteristisch war, das Phänomene als besondere Fälle eines bestimmten Allgemeinen zu begreifen suchte, sondern ein topisches Denken in Perspektiven und Horizonten, das sensibel ist für die Vielaspektigkeit und Rekombinierbarkeit der Phänomene, die in den Blick gefasst werden, sie also in verschiedenen Perspektiven und Horizonten zu betrachten sucht und nicht mehr darauf zielt, sie begrifflich so zu fixieren, dass sie auf eine und nur eine Weise ›richtig‹ verstanden sind.«<sup>14</sup>

Aus der Fülle der verschiedenen kommunikationstheoretischen Ansätze und Einsichten seien nur einige wenige genannt, die wichtige Einsichten für praktisch-theologisches Arbeiten gewähren:<sup>15</sup> Dabei geht es mir nicht um möglichst elaborierte Theoriebildungen, sondern um grundlegende Perspektiven, die ein auf Kommunikation gerichteter Ansatz umfasst.

Der Psychologe Friedemann Schulz von Thun entwarf ein sog. Kommunikationsquadrat. Demnach enthält jede Nachricht vier – prinzipiell gleichrangige – Botschaften:

1. zum Sachinhalt;
2. zur Selbstkundgabe (Ich Botschaft);
3. zur Beziehung zwischen den Kommunizierenden;
4. einen Appell.<sup>16</sup>

Da sich diese so differenzierten Nachrichten bei einer Kommunikation zwischen zwei Menschen auf beiden Seiten finden, steigert sich noch einmal deren Komplexität. Das Modell des Kommunikationsquadrats, mittlerweile in vielen Trainings verbreitet, bewährt sich nicht zuletzt in Kommunikationen zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen. Es kann unschwer für das Verstehen von

intergenerationellen Kommunikationen angewendet werden.

In semiotischer Perspektive fächern sich die bei der Analyse von Kommunikationen zu beachtenden Dimensionen noch weiter auf. So können grundsätzlich folgende fünf »Sprachen« unterschieden werden, die sich wiederum in verschiedene Codes differenzieren lassen:

- Wortsprachen: Sprach-Codes; Sprech-Codes; Schrift-Codes.
- Körpersprachen: Kinetische, hodo-logische, proxemische, taktile, textile und odoratische Codes.
- Klangsprachen: Akustische und musikalische Codes.
- Objektsprachen: Raum- und ikonische Codes.
- Soziale Sprachen: Heortologische, hierarchische und szenische Codes.<sup>17</sup>

In der konkreten Kommunikation überlagern sich die verschiedenen Codes, was die Komplexität des Verständnisprozesses und seine Störanfälligkeit steigert. Dazu – und darauf macht Wilfried Engemann aufmerksam<sup>18</sup> – rufen eventuelle Störungen nicht nur negativ zu bewertende Missverständnisse hervor, sondern eröffnen auch neue, unerwartete Einsichten.

14 Ingolf Dalferth, *Theologie* (wie Anm. 10), 12.

15 Vgl. ausführlicher Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin 2016, 146–158.

16 Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden* Bd. 1–3, Reinbek 1981/1989/1998.

17 Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin 2004, 44–46.

18 Vgl. Wilfried Engemann, *Kommunikation der Teilhabe. Die Herausforderungen der Informationsmaschinen*, in: Wilfried Engemann, *Personen, Zeichen und das Evangelium. Argumentationsmuster der Praktischen Theologie*, Leipzig 2003, 266 (ohne Kursivsetzung des Originals).

Eine weitere Perspektive steuern Forschungen aus der Soziolinguistik bei. Sie unterscheiden zwischen restringiertem und elaboriertem Code.<sup>19</sup> Der erste ist durch kurze, oft unvollständige Sätze gekennzeichnet, bezieht sich auf konkrete Situationen und ist emotional geprägt. Dagegen äußert sich eine elaborierte Codierung in langen Sätzen mit oft komplizierter Syntax, wobei die Abstraktion überwiegt und der Situations- bzw. Emotionsbezug zurücktritt. Diese Grundunterscheidung kann in milieu- bzw. lebensstilbezogener Perspektive ausdifferenziert werden und wird in der Habitus-Theorie Pierre Bourdieus mit dem Hinweis auf die »feinen Unterschiede«<sup>20</sup> aufgenommen. Grundlegend bleibt dabei, dass Kommunikation durch die Herkunft und den Lebensstil der Kommunizierenden geprägt wird, was dann auch – wie Frank Lütze für den Bereich der Hauptschule zeigt – z.B. die Gottesvorstellungen betrifft.<sup>21</sup> Deutlich tritt hier die soziale Kontextualität von Kommunikation zu Tage.

Im Verfolgen eines systemtheoretischen Ansatzes, der sich auf das System Kommunikation selbst konzentriert, ergeben sich Kommunikationen mit unterschiedlichen Akzenten: auf »Mitteilung«, »Information« oder »Verstehen«.<sup>22</sup> Dabei sind die auf Verstehen bezogenen Kommunikationen theologisch am interessantesten, zugleich aber auch am unsichersten. In der Weiterarbeit am systemtheoretischen Kommunikationsmodell<sup>23</sup> wurden Redundanz und Selektion als die beiden grundlegenden Formen herausgearbeitet, in denen sich Kommunikation vollzieht. Ohne Redundanz kann keine Kommunikation stattfinden und ohne Selektion ist sie langweilig, weil ihr der

Zugang zu Neuem fehlt. Dazu können in den systemtheoretischen Ansatz Formen elektronischer Kommunikation integriert werden, insofern die Kommunikation selbst, nicht die Kommunizierenden analysiert werden. Dass nur so ein vertiefter Einblick in viele gegenwärtige Kommunikationen, auch zwischen zwei Personen möglich ist, konstatiert Manfred Faßler. »Die augenscheinlichen und verbalen Bedingungen zwischenmenschlicher Vermittlung werden von anonymen, fernanwesenden Stimmen, Texten, Bildern, Images und Icons überschichtet oder in diese eingewoben.«<sup>24</sup>

Eine handlungstheoretische Differenzierung von Kommunikation erarbeitete Jürgen Habermas. Er unterscheidet zwischen »instrumentellem«, »strategischem« und »kommunikativem«

19 Vgl. grundlegend Basil Bernstein, Studien zur sprachlichen Sozialisation, Düsseldorf 1972. Auf die – kritische – Bedeutung dieser Theorie für die Kindertheologie weist hin Bernhard Grümmel, Unter Ideologieverdacht. Bildungsferne und arme Kinder in der Kindertheologie, in: JaBuKi 13, Stuttgart 2014 16–19.

20 Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilkraft, Frankfurt a.M. 1987.

21 S. Frank Lütze, Religionsunterricht im Haupt schulbildungsgang. Konzeptionelle Grundlagen einer Religionsdidaktik für den Pflichtschulbereich der Sekundarstufe I, Leipzig 2011, 349.

22 Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, 226f. S. hierzu auch aus kindertheologischer Perspektive Gerhard Büttner, Kinder- und Jugendtheologie als »Kommunikation des Evangeliums und des Glaubens« – Im Lichte der Kritik von Bernhard Dressler, in: JaBuKi 14, Stuttgart 2015, 15–17.

23 Vgl. Dirk Baecker, Form und Formen der Kommunikation, Frankfurt a.M. 2007.

24 Manfred Faßler, Was ist Kommunikation?, München 2003, 86.

Handeln: »Hingegen spreche ich von kommunikativen Handlungen, wenn die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden. Im kommunikativen Handeln sind die Beteiligten nicht primär am eigenen Erfolg orientiert; sie verfolgen ihre individuellen Ziele unter der Bedingung, dass sie ihre Handlungspläne auf der Grundlage gemeinsamer Situationsdefinitionen aufeinander abstimmen können.«<sup>25</sup>

Diese Theorie des kommunikativen Handelns wurde nicht von ungefähr in theologischen Entwürfen aufgenommen,<sup>26</sup> entsprechen doch Symmetrie und Herrschaftsfreiheit der Kommunikation in hohem Maße dem Verhalten Jesu, wie es im Neuen Testament berichtet wird.

Michel Foucault wies jedoch in seinem poststrukturalistischen Ansatz darauf hin, dass es dabei zu einem gefährlichen Ausblenden von Machtstrukturen kommen kann. Er machte dagegen auf die Machtförmigkeit von Kommunikation aufmerksam.<sup>27</sup> Dies dürfte gerade im Zusammenhang von Schule sowie dem damit gegebenen Verhältnis von Lehrer/innen und Schülerinnen und Schülern ein wichtiges, in der kindertheologischen Forschung kaum thematisiertes Problem sein.

Schließlich ergeben sich aus den technischen Innovationen im Bereich elektronischer Kommunikation neue Herausforderungen für die Kommunikationstheorien. Hier zeichnet sich eine Kluft zwischen den Generationen ab, wie Unterscheidungen zwischen »digital natives« und »digital immigrants« anschaulich machen. Dabei geht es keineswegs nur um die konkrete elektroni-

sche Kommunikation, sondern um die Konsequenzen aus ihr auch für sonstige face-to-face-Kommunikation sowie das gesamte Weltverhältnis.<sup>28</sup> Was bedeutet z.B. die »smartphonefixierte Kultur des gesenkten Blicks«<sup>29</sup> für Kommunikation? Dazu erhält in der Überfülle der Informationen die Frage nach der Relevanz besonderes Gewicht. Als relevant gilt dabei das, »was beim Individuum Aufmerksamkeit erhält«.<sup>30</sup>

Als Ergebnis dieses knappen und exemplarischen Durchgangs durch unterschiedliche Ansätze, Kommunikation zu analysieren, ergeben sich wichtige Einsichten für eine Theorie der Kommunikation des Evangeliums: Kommunikation im Bereich der Daseins- und Wertorientierung ist demnach stets kontextuell geprägt und grundsätzlich ergebnisoffen. Sie ist durch eine Fokussierung auf Gesprochenes nicht hinreichend zu erfassen, auch wenn dieses erhebliches Handlungspotenzial enthalten kann. Dabei impliziert die Störanfälligkeit von Kommunikation zugleich innovatives Potenzial. Nichtaufgedeckte Machtkonstellationen gefährden Verständigungsprozesse. Hinsichtlich der elektronischen

25 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M. 1981, 385 (ohne Kursivsetzung im Original).

26 Vgl. z.B. Norbert Mette, *Theologie* (wie in Anm. 3), 19.

27 Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 10/2007 (franz. 1972).

28 Vgl. hierzu kritisch Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 716.

29 Ebd., 311.

30 Eberhard Hauschildt / Uta Pohl-Patalong, *Kirche*, Gütersloh 2013, 110.

Kommunikation ergeben sich dabei eher neue Fragen, als dass hierzu schon belastbare Einsichten bestünden.

### 3. »Evangelium« – als kommunikatives Geschehen

Inhaltlich wird die Kommunikation des Evangeliums durch das »Evangelium« bestimmt. Mit diesem Begriff bezeichnen Paulus und die Synoptiker den vom Auftreten, Wirken und Geschick Jesu ausgehenden Impuls. Wissenschaftstheoretisch sind also für eine Theorie der Kommunikation des Evangeliums sowohl empirische (kommunikationstheoretische) und literaturwissenschaftliche (biblisch-theologische) Methoden und Einsichten miteinander zu verbinden.

Schon die genauere philologische Analyse von »Evangelium« ist aufschlussreich: Die Verbform »euangelizesthai« steht im Medium, also einem dem Griechischen eigenen Modus zwischen Aktiv und Passiv. Demnach bildet schon der Modus des Verbs den interaktiven Charakter der Kommunikation des Evangeliums ab. Deutsche Übertragungen wie »verkündigen« setzen dagegen auf einen Aktiv-Modus und unterschlagen die interaktive Implikation. Von daher bietet sich das skizzierte kommunikationstheoretische Instrumentarium an, um den mit euangelizesthai benannten Sachverhalt zu erfassen. Tatsächlich revidierte Jesus selbst in Gesprächen bzw. besser, da auch die nonverbale Dimension von Kommunikation umfassend: Interaktionen seine Position – besonders eindrücklich in Mk 7,24–30 (par. Mt 15,21–28).

Traditionsgeschichtlich nehmen »euangelion« bzw. »euangelizesthai« zum ei-

nen damals üblichen politischen Sprachgebrauch auf. Der römische Kaiser veröffentlichte »Evangelium«-Botschaften. Von daher impliziert »Evangelium« bei den Christen einen herrschaftskritischen Akzent.<sup>31</sup> Zum anderen eröffnet »Evangelium« ihnen die Möglichkeit, Jesus vor allem im Rahmen der deuterjesajanischen Verheißungen eines Freudenboten vom Zion her zu deuten. Der Begriff schließt also an Aussagen der Hebräischen Bibel an. Auch wird das Substantiv »euangelion« mit unterschiedlichen Verben verbunden, die die Pluriformität diesbezüglicher Kommunikation zeigen.<sup>32</sup> Medientheoretisch lässt sich dazu noch eine Unterscheidung im Sprachgebrauch von »Evangelium« beobachten. Es bezeichnet als Übertragungsmedium die lebendige Kommunikation zwischen Menschen und als Speichermedium ein literarisches Werk (Evangelium des Matthäus usw.). Das verweist zum einen auf die Problematik des grundsätzlich ergebnisoffenen Kommunikationsprozesses, insofern der Bezug zum Auftreten, Wirken und Geschick Jesu verloren gehen kann – Beispiele dafür gibt es in der Christentumsgeschichte genügend. Zum anderen droht bei einer Fixierung auf den literarischen Text eine Musealisierung. Von daher ist es wichtig, dass Evangelium als Übertragungs- und Speichermedium stets aufeinander bezogen werden.

31 Dieser fehlt beispielsweise dem Religionsbegriff (vgl. hierzu z.B. Ernst Feil, Art. Religion I. Zum Begriff, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 7, Tübingen 2004, 263–267).

32 Vgl. die Übersicht »Die neutestamentliche Terminologie für die Kommunikation des Evangeliums« bei Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik, Tübingen 2011, 435f.

Bisher nur wenig beachtet wurde, dass »Evangelium« nicht nur ein christlicher Terminus ist. In der Hebräischen Bibel findet sich das – in der LXX mit euangelizesthai übersetzte – Verb »bisar« (Piel). Noch weniger bekannt ist, dass im Koran zwölfmal »Indschil« (altarabisch: Evangelium) erwähnt wird, und zwar sowohl hinsichtlich des Buchs als auch des Inhalts. Eine theologische Konzentration auf das Evangelium ermöglicht also auch einen Dialog mit jüdischer und islamischer Theologie.

Analysiert man die Evangelienberichte über Jesu Auftreten und Wirken, treten drei Modi hervor, in denen der Mann aus Nazareth Evangelium kommunizierte:<sup>33</sup>

- in Lehr- und Lernprozessen,<sup>34</sup> wie sie vorzüglich in den Gleichnissen begegnen;
- in gemeinschaftlichem Feiern, in dessen Mittelpunkt Mahlzeiten standen;
- in Helfen zum Leben, das in den Heilungen Jesu hervortrat.

Dabei können diese Modi nur analytisch unterschieden werden, sachlich sind sie untrennbar miteinander verbunden. Von daher erscheint es problematisch, den Begriff »Kommunikation des Evangeliums« für Veranstaltungen zu verwenden, die nicht wenigstens grundsätzlich für die drei Modi offen sind. So kommt Vollzügen des gemeinsamen Feierns und des einander Helfens auch für einen schulischen Religionsunterricht (mit dem Schwerpunkt des Lehrens und Lernens) Bedeutung zu, wenn dieser Gegenstand einer als Theorie der Kommunikation des Evangeliums entworfenen Praktischen Theologie bzw. Religionspädagogik ist.

Geht man von einer solchen inhaltlichen Bestimmung von »Evangelium« aus,

zeigt sich, dass zumindest heute in der Praktischen Theologie zur Bestimmung ihres Gegenstandes übliche Begriffe problematisch sind. Vor allem »Religion« setzt eine lebensweltlich nicht mehr zutreffende Identität mit dem – mitunter nur evangelischen – Christentum voraus. Die auch den Religionsunterricht prägende Diversifizierung der Daseins- und Wertorientierungen kommt so nur unzureichend in den Blick. In religionspädagogischer Perspektive dürfte noch gravierender sein, dass bei dem meist an Schleiermachers Religionstheorie orientierten Religionsbegriff die diakonische Dimension ausfällt. Schließlich muss theologisch gefragt werden, »wie in ein anthropologisches und als solches durchaus ambivalentes, relatives und partikulares Phänomen wie das von Religion und Religionen der Gottesbezug eingezeichnet werden soll, der für die biblischen Traditionen und das Glaubensverständnis des Christentums entscheidend sein dürfte«.<sup>35</sup>

33 Exegetisch beziehe ich mich hierbei auf Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, 176–233.

34 Die von Friedrich Schweitzer in seinem Schlussvortrag auf der Tagung für Kinder- und Jugendtheologie in Zürich am 7. September eingebrachte Terminologie des »Modus der Bildung« bezieht sich demgegenüber mit dem Bildungsbegriff auf Nichtbeobachtbares und verlässt damit den Theorierahmen der hier skizzierten Theorie der Kommunikation des Evangeliums. Sachlich enthält sie den wichtigen Hinweis, den Begriff des Lehrens und Lernens so zu bestimmen, dass die in der Bildungstheorie subjekttheoretisch ausgearbeiteten Einsichten kommunikativ aufgenommen werden können.

35 Dirk Evers, *Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik*, in: *ThLZ*, 140. Jg. 2015, 10.

#### 4. Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart und Kinder- sowie Jugendtheologie

Bevor mögliche Übereinstimmungen und Anfragen ventiliert werden, muss der unterschiedliche Theoriestatus der beiden Konzepte festgehalten werden. Die Theorie der Kommunikation des Evangeliums in der Gegenwart ist der Versuch, Praktischer Theologie einen Theorierahmen zu geben, der zum einen eine genauere Präzisierung ihres Gegenstandes ermöglicht und zum anderen einen gleichermaßen (empirisch-)kommunikationstheoretischen wie (biblisch-)theologischen Zugang hierzu eröffnet. Kindertheologie ist dagegen – so der erste programmatische Satz in dem »Handbuch Theologisieren mit Kindern« – »ein erfolgreiches religionsdidaktisches Konzept«<sup>36</sup>.

Die Jugendtheologie zielt dies wohl ebenfalls an, wobei hier neben der Schule verstärkt der Lernort Gemeinde (Konfirmanden- und Jugendarbeit) in den Blick kommt, was auch bei außerdeutschen Beiträgen zur Kindertheologie zu beobachten ist. Dazu stehen in kinder- und jugendtheologischen Veröffentlichungen meist praktische Anregungen im Vordergrund. Das Gewicht der Arbeit liegt weniger auf begrifflicher Bestimmung als auf der Erarbeitung von Praxisimpulsen.

Konzeptionell konvergieren die Theorie der Kommunikation des Evangeliums und die Kinder- und Jugendtheologie in der beschriebenen Umstellung des theologischen Denkstils. Multiperspektivität tritt an die Stelle früherer synthetischer Verfahren.

Für eine Theorie der Kommunikation des Evangeliums stellt die Kinder- und

Jugendtheologie eine Bereicherung dar, insofern hier dem Wirklichkeitsverlust von Theologie entgegengewirkt wird. Nicht von ungefähr gewinnt seit einiger Zeit die Generationenperspektive (neue) Beachtung.

Dazu haben Kinder für eine am Auftreten, Wirken und Geschick Jesu orientierte Theorie der Kommunikation des Evangeliums eine besondere Bedeutung. Nur ihnen attestiert das Neue Testament eine besondere Nähe zum anbrechenden Reich Gottes (Mk 10,13–16).<sup>37</sup> Ein Weiterverfolgen dieser Spur trüge zu einer deutlicheren inhaltlichen Profilierung des Begriffs »Kommunikation des Evangeliums« bei. Anregend ist in diesem Zusammenhang der jüngste Versuch Hartmut Rosas, die Kritische Theorie zu aktualisieren. Dabei betont er die besondere Stellung von Kindern in einer weitgehend erstarrten bzw. repulsiven Gesellschaft. Für ihn sind Kinder »Resonanzwesen«<sup>38</sup> und weisen damit auf gelingendes Leben hin.

Thomas Schlag regt für Jugendliche an, bei diesen den »prophetischen Sensus« aufzunehmen, und weitet so den skizzierten, bisher auf Kinder beschränk-

36 Gerhard Büttner u.a., Einleitung, in: Gerhard Büttner u.a. (Hg.), Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung – Schlüsselthemen – Methoden, Stuttgart 2014, 9. Eine Präzisierung nimmt vor: Gerhard Büttner, Grenzen der Kindertheologie, in: JaBuKi 14, Stuttgart 2015, 47–55.

37 Es erscheint mir zumindest diskussionswürdig, ob ein – postulierter – »prophetischer Sensus« der Jugendlichen hiermit gleich gesetzt werden kann (vgl. Thomas Schlag, Von welcher Theologie sprechen wir eigentlich, wenn wir von Jugendtheologie reden?, in: Ja-BuJu 1, Stuttgart 2013,14).

38 Hartmut Rosa (wie Anm. 28), 740f.

ten Zugang. Systematisch macht er damit auf das Desiderat einer Theologie der Lebensalter aufmerksam, die angesichts der Bedeutung von Generationslagen in der gegenwärtigen Soziologie einen wichtigen Gesprächspartner hätte.<sup>39</sup>

Vielleicht können aber auch Vertreterinnen und Vertreter der Kinder- und Jugendtheologie sowohl in methodologischer als auch inhaltlicher Weise durch eine Beschäftigung mit dem Konzept der »Kommunikation des Evangeliums« angeregt werden. Methodologisch helfen kommunikationstheoretische Ansätze, genauer als bisher die Kommunikationsbedingungen zu erheben, innerhalb derer viele empirische Studien und didaktischen Vorhaben stattfinden.<sup>40</sup> Vor allem gilt es, die »lebensweltlichen, kulturellen, politischen und ökonomischen Kontexte«<sup>41</sup> mehr als bisher üblich zu berücksichtigen. Inhaltlich fordert die Theorie der Kommunikation des Evangeliums auf, die Fokussierung auf Reflexion und Gesprochenes zu überwinden. Erfreuli-

cher Weise werden bereits Ansätze liturgischer Bildung rezipiert,<sup>42</sup> die diakonische Dimension ist aber m.W. noch kaum im Blick. Dies mag an der Konzentration auf den Lernort Schule liegen. Dem Impuls, der vom Auftreten, Wirken und Geschick Jesu ausgeht, entspricht dies aber ebenso wenig wie dem Interesse der Kinder. Sie helfen nämlich gern.

39 Vgl. den eher weisheitlichen, aber nach wie vor bedenkenswerten Entwurf von Romano Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung*, Würzburg 1953 (u.ö.).

40 Dass bei Kindern den Forscherinnen und Forschern eine besondere Bedeutung zukommt und wie dies reflektiert und – im Wortsinn – sympathisch umgesetzt werden kann, kann man bei den diversen Studien von Anna-Katharina Szagun lernen.

41 Bernhard Grümme (wie Anm. 19), 13.

42 S. z.B. Damaris Knapp, *Liturgische Elemente und Theologisieren mit Kindern*, in: Gerhard Büttner u.a. (Hg.), *Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung – Schlüsselthemen – Methoden*, Stuttgart 2014, 32–39.

## Christiane Tietz

### Kommunikation des Evangeliums – in systematisch-theologischer Perspektive

»Wir sprechen von *Kommunikation des Evangeliums* und nicht von »Verkündigung« oder gar »Predigt«, weil der Begriff das prinzipiell Dialogische des gemeinten Vorgangs akzentuiert und außerdem alle Funktionen der Gemeinde, in denen es um die Interpretation des biblischen Zeugnisses geht – von der Predigt bis zur Seelsorge und zum Konfirmandenunterricht – als Phasen und Aspekte ein- und desselben Prozesses sichtbar macht.<sup>1</sup> Gefragt nach der Angemessenheit des aktuellen »Leitbegriff[s] der Praktischen Theologie«<sup>2</sup> aus *systematisch-theologischer* Perspektive, wird in diesem Beitrag zunächst der *Kommunikationsbegriff* betrachtet, wobei das Charakteristikum des *Dialogs* und das, wovon der Begriff sich abgrenzen möchte, besondere Aufmerksamkeit erfahren werden. Anschließend wird der Genitiv »des Evangeliums« in Augenschein genommen, ist doch er es, von dem her die Angemessenheit der Formel überprüft werden muss. Käme nicht *das Evangelium* zur Geltung, dann wäre »Kommunikation des Evangeliums« gescheitert. Für diese Überprüfung wird genauer gefragt werden, wie der Genitiv zu verstehen ist, was mit »Evangelium« in der Formel gemeint ist und wie das Evangelium mithilfe des Gedankens der Kommunikation konturiert wird. Das Ergebnis soll mit einigen reformatorischen Grundentscheidungen ins Gespräch gebracht werden. Am Ende wird sich ergeben, dass die Formel aus systematisch-theologischer Sicht durchaus

geeignet ist, dass sie aber *wohl verstanden* werden muss.

#### 1. Kommunikation

In Abgrenzung zur sog. Wort-Gottes-Theologie, die ins Zentrum von Theologie und Kirche die Predigt als »Verkündigung des Wortes Gottes« gestellt hat,<sup>3</sup> bezieht der Begriff der Kommunikation – insofern man nicht nur mit Worten, sondern in vielerlei Modi kommuniziert<sup>4</sup> – »das gesamte christliche Leben in der Vielfalt seiner gemeinsamen und individuellen Vollzüge«<sup>5</sup> ein. *Alles, was Christen tun, kann Kommunikation*

1 Ernst Lange, Aus der »Bilanz 65«, in: Ernst Lange, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. von Rüdiger Schloz, München 1981, 101.

2 Vgl. Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.), Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014.

3 Bernhard Kirchmeier, Predigt als Glaubensempfehlung. Zum praktisch-theologischen Leitbegriff der Kommunikation des Evangeliums, in: Bernhard Kirchmeier (Hg.), Empfehlenswert und praktisch! Perspektiven junger Theologinnen und Theologen auf die Lebensdienlichkeit christlicher Religionskultur, Leipzig 2015, 108.

4 Vgl. Bernd Schröder / Michael Domsgen, Vorwort, in: Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.) (wie Anm. 2), 9.

5 Ingolf U. Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004, 94.

des Evangeliums sein.<sup>6</sup> Damit nimmt die Formel den Menschen ganzheitlicher in den Blick als der Ausdruck Verkündigung.

Besondere Weite gewinnt der Kommunikationsbegriff dadurch, dass Kommunikation inzwischen nicht mehr durch ein zweidimensionales Sender-Empfänger-Modell beschrieben,<sup>7</sup> sondern komplexer verstanden wird: »Kommunikation vollzieht sich ... *durch Personen auf der Basis von Zeichen in bestimmten Situationen mit bestimmten Zielen*«. <sup>8</sup> Der Mitteilende kann nicht allein bestimmen, was kommuniziert wird. Denn dies hängt auch am *Verstehen des Anderen*.<sup>9</sup> Im Konzept der Kommunikation kommt mithin *der Andere* als Grenze meines Unterfangens zur Geltung.<sup>10</sup> Hier wird nicht einfach von mir etwas dem Anderen gesendet, was dieser schlicht zu empfangen hätte.<sup>11</sup> Vielmehr wird im Gedanken der Kommunikation der Andere *als gleichwertiges Gegenüber* ernstgenommen.<sup>12</sup> Der Gedanke der Kommunikation respektiert die Freiheit und den Widerspruch des Anderen und würdigt ihn als Subjekt seines Lebens und Glaubens.<sup>13</sup>

Christian Grethlein hat herausgestellt, dass Kommunikation schon das Leben Jesu bestimmt hat, um Menschen die Nähe der Gottesherrschaft zu zeigen.<sup>14</sup> Nicht ganz deutlich geworden ist mir, ob Grethlein in Jesu *eigenem* Umgang mit den Menschen auch eine grundlegende *Symmetrie* meint wahrnehmen zu müssen. In jedem Fall kommt, so Grethlein, »nach Jesus« »der Kommunikation des Evangeliums ... ein *grundsätzlich symmetrisches Profil* zu. Denn das Evangelium von der liebenden und wirksamen Gegenwart Gottes erschließt sich Menschen nur im gegenseitigen Austausch«. <sup>15</sup> Der Kommunikationsbegriff plädiert also »für ein

*dialogisches* Grundverständnis der Selbstmitteilung des Christentums«. <sup>16</sup>

Der Begriff soll zugleich widerspiegeln, dass nicht mehr von »allgemein anerkannten Traditionen und normativen Beständen«<sup>17</sup> ausgegangen werden kann. Wo früher die Autorität von Kirche und Pfarrer galt sowie soziale Einbindungen selbstverständlich waren, ist heute alles im Fluss. Es gilt »Ergebnisoffenheit«, <sup>18</sup> und es gibt keine unhinterfragbaren Autoritäten, keine verlässlichen Sozialformen mehr.<sup>19</sup> Erst durch Kommunikation lassen sich, so die Grundüberzeugung, heute individuell und sozial »einigermaßen stabil[e]«<sup>20</sup> Zusammenhänge herstellen. Das Evangelium erschließe sich »nur im gegenseitigen Austausch«, »Wissende und Unwissende [könnten hier nicht] unterschieden werden«<sup>21</sup>.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Christian Grethlein, *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 141.

8 Ebd., 148.

9 Vgl. Ingolf U. Dalferth (wie Anm. 5), 90.

10 Vgl. ebd., 91.

11 Vgl. Wilfried Engemann, *Kommunikation des Evangeliums. Anmerkungen zum Stellenwert einer Formel im Diskurs der Praktischen Theologie*, in: Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.) (wie Anm. 2), 15.

12 Vgl. Helmut Peukert, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, in: Edmund Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, 52.

13 Vgl. Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 17.

14 Vgl. Christian Grethlein (wie Anm. 7), 163ff.

15 Ebd., 167.

16 Bernd Schröder / Michael Domsgen (wie Anm. 4), 9.

17 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 144.

18 Ebd., 145 (im Orig. hv.).

19 Vgl. ebd., 144f.

20 Manfred Faßler, *Was ist Kommunikation?*, München 2003, 27.

21 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 167.

Nachdrücklich grenzt sich der Begriff von der Vorstellung ab, es gehe um die Tradierung von »Lehre«<sup>22</sup> und »eindimensionale[n] Doktrinen«.<sup>23</sup> Man wendet sich explizit gegen »allein theologische[, oftmals deduktive[] Argumentationsmuster[]«<sup>24</sup> und betont: »[L]ehrmäßige Fixierungen von ›Evangelium« [behindern] dessen Kommunikation, wenn sie diese regulieren wollen. Sie haben vielmehr die Aufgabe, für den Kommunikationsprozess Gesichtspunkte zur Verfügung zu stellen.«<sup>25</sup>

Diese Entgegensetzungen können aus der Perspektive der systematischen Theologie nicht unwidersprochen bleiben. Denn hier scheint sich ein Missverständnis von Lehre und dogmatischer Argumentationsarbeit eingeschlichen zu haben. Sicherlich ist Kritik an der Vorstellung angemessen, das Evangelium lasse sich in ein paar Sätzen umschreiben, die wie ein fester Bestand weitergereicht werden könnten und nur akzeptiert werden müssten. Aber zumindest im evangelischen Bereich hat doch so gut wie nie die Ansicht geherrscht, es gehe einfach darum, eine fest umrissene Lehre zu *übernehmen*. Die Formulierung von dogmatischen Sätzen diene der besseren gedanklichen Klarheit, wurde aber doch immer unter dem Vorbehalt vorgenommen, dass sie sich nicht als Irrtum erweist. Dogmatik sah ihre Bedeutung darin, durch die überzeugende Kraft des besseren Arguments Menschen davon zu überzeugen, dass der christliche Glaube nicht widervernünftig ist und eine durchaus nachvollziehbare, in sich systematische Sicht auf die Wirklichkeit darstellt. Gerade in der Argumentation nimmt man den Anderen als verstehenden Menschen, der selbst Einsicht ge-

winnen, aber auch Widersprüche und Ungereimtheiten aufzeigen kann, ernst.

Woher die fundamentale Kritik an regulierenden Sätzen? Ist es wirklich so, dass ein Satz wie: »Darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben« (Röm 1,17) die Kommunikation des Evangeliums verhindert, wenn er regulative Funktion hat? Für Luther auf jeden Fall stellte er mehr als nur Gesichtspunkte der Kommunikation zur Verfügung; er half, das Evangelium zu identifizieren.

Damit ist schon angeklungen: Alles, was Christen tun, *kann* Kommunikation des Evangeliums sein. Aber nicht alles, was Christen tun, *ist* Kommunikation des Evangeliums. Der Genitiv ist nun genauer zu betrachten.

## 2. Der Genitiv

Für alle, die die Formel »Kommunikation des Evangeliums« verwenden, ist klar, dass damit nicht ein *Genitivobjekt* beschrieben ist, das einfach kommuniziert werden könne, so wie man beim »Weiterreichen des Zuckers« eine Porzellandose weitergeben kann.<sup>26</sup> Auch wird die Vorstellung von einem *partitiven Genitiv*<sup>27</sup> zurückgewiesen wie beim Lehren und Lernen der deutschen Geschichte im Geschichtsunterricht, bei dem man sukzessive immer mehr Details

22 Vgl. ebd., 145.

23 Vgl. ebd., 168.

24 Bernd Schröder / Michael Domsgen (wie Anm. 4), 9.

25 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 179.

26 Vgl. Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 15, In-golf U. Dalferth (wie Anm. 5), 90.

27 Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 16.

über die deutsche Vergangenheit ansammelt.

Wilfried Engemann versteht die Formel als »Modalbestimmung«. Damit sei »eine *spezifisch evangelische Art und Weise des Umgangs mit Menschen*« bezeichnet, die »die gemeinsame Charakteristik all jener Momente, Ereignisse und Prozesse in den Blick [rückt], in deren Ergebnis sich *Menschen auf eine ganz bestimmte, evangelische Art und Weise auf ihr Leben »verstehen, nämlich glauben*«<sup>28</sup>. Engemann sieht den Genitiv also als *genitivus qualitatis*; »des Evangeliums« beschreibt eine bestimmte Beschaffenheit der Kommunikation, nämlich die, evangelisch zu sein.

Strittig ist in der Literatur, ob mit der Formel *keinerlei etwas*, das kommuniziert wird, beschrieben wird. Gräß versteht es offenbar so, wenn er formuliert, es gehe der mit der Formel arbeitenden Praktischen Theologie um »drei *dem Evangelium entsprechende* Interaktionssphären«<sup>29</sup>. Evangelium beschreibt die Art, in der sich diese Sphären gestalten. Das Evangelium fällt als in diesen Sphären eigens ausmachender Gegenstand aus, weshalb Gräß dann auch konsequenterweise fordert, auf »Evangelium« als Begriff Praktischer Theologie zu verzichten. Denn es handele sich um einen Begriff aus der kirchlichen Verkündigungssprache.<sup>30</sup> Durch die Verwendung des Evangeliumsbegriffs verliere die Theologie ihre interdisziplinäre Anschlussfähigkeit, *nur* »um dem Evangelium die Ehre zu geben«.<sup>31</sup> Hier deutet sich an, dass bei der Frage nach der Interpretation der Formel auch die Frage nach dem Verständnis der Theologie virulent wird. Hat sie als ihre *primäre* Bezugsgröße die universitäre Wissenschaft – oder die Kirche und die christliche Tradition?

Ernst Lange war ja noch wichtig, dass die Kommunikation des Evangeliums sich auf »die in der biblischen Tradition bezeugte Christusverheißung«<sup>32</sup> bezieht. *Diese* soll »in bestimmten Situationen menschlicher Schuld oder menschlicher Not, in Situationen der Anfechtung oder des Zweifels, der Auftrags-Ungewißheit oder der Hoffnungslosigkeit so nach[!] gesprochen werden ..., daß der Hörer versteht, wie sie ihn jetzt und hier angeht und seine Situation trifft, klärt und verändert.«<sup>33</sup>

Auch auf katholischer Seite scheint dies so gesehen zu werden. Hier geht man ebenfalls von einem *Inhalt* aus, der vermittelt wird, während *der Kommunikationsbegriff* eine besondere Art und Weise dieser Vermittlung beschreibt. Norbert Mette hält fest: »In diesem Theologumenon [»Kommunikation des Evangeliums«] sind sehr schön der Inhalt, um den es geht – die Selbstbekundung Gottes in seiner Liebe und Treue zu den Menschen –, und die Weise, in der dieser Inhalt angemessen zu vermitteln ist, nämlich unter grundsätzlicher Anerkennung der Adressaten in ihrer ihnen von Gott geschenkten Würde und Freiheit, miteinander verknüpft.«<sup>34</sup>

28 Ebd.

29 Wilhelm Gräß, Kommunikation des Evangeliums. Religionstheologische Ansichten und Anfragen, in: Michael Domsgen / Bernd Schröder (Hg.) (wie Anm. 2), 64 (Hervorhebung von mir).

30 Ebd.

31 Ebd., 65f (Zitat 66).

32 Ernst Lange (wie Anm. 1), 101. Vgl. Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 19f.

33 Ernst Lange (wie Anm. 1), 101.

34 Norbert Mette, Kommunikation des Evangeliums – zur handlungstheoretischen Grundlegung der Praktischen Theologie, in: International Journal of Practical Theology 2/09, 189.

Auch Grethlein bestimmt einen Inhalt: Evangelium meint den »grundlegenden Impuls des Christentums«, wie er in den biblischen Texten benannt ist.<sup>35</sup> Der zentrale Grundimpuls des Christentums ist Botschaft, »Wirken[] und Geschick[] Jesu«. <sup>36</sup> Grethlein hält fest, dass man an diesen Grundimpuls selbst nicht direkt herankommt, sondern dass er stets in »unterschiedliche[n] Situationen der Kommunikation des Evangeliums«, sc. in den Evangelien, begegnet.<sup>37</sup> Aber es ist hier doch gedacht, dass ein solches Evangelium ausgemacht werden kann, nämlich wenn »kommunikative[] Vollzüge[] verbaler und nonverbaler Art« *dadurch*, dass sie auf Jesu Wirken und Geschick zurückbezogen werden, sich als Evangelium erschließen.<sup>38</sup>

In vielen anderen evangelischen Umschreibungen der Formel hingegen besteht die Gefahr, dass sie sich von der Vorstellung verabschieden, es gebe *etwas*, was derart ausgemacht, nachgesprochen und vermittelt werden könnte. Manche betonen, es gehe um »die rezeptionsästhetisch untermauerte Vorstellung, dass der Vorgang des Kommunizierens konstitutiv in Wechselwirkung steht mit dem Gehalt des Evangeliums, oder schärfer: dass sich das Evangelium (für diejenigen, die an der Kommunikation teilhaben) erst im Vollzug von Kommunikation konstituiert.«<sup>39</sup>

Diese Umschreibung ist genau zu analysieren. Sie erinnert an Luthers Ausspruch, der Glaube sei *creatrix divinitatis*, Schöpfer der Gottheit. Aber Luther fügt hinzu: »non in persona, sed in nobis [nicht in Person, sondern in uns]«<sup>40</sup>. Er meint damit, dass nur durch den Glauben Gott für einen Menschen *sein* Gott und also in der rechten Weise Gott wird.

Aber er betont, dass damit nicht Gott als Person, nicht Gott selbst konstituiert wird.

Ein analoges Verständnis legt sich auch für die zitierte Umschreibung nahe: Das Evangelium konstituiert sich »für diejenigen, die an der Kommunikation teilhaben«, »erst im Vollzug von Kommunikation«<sup>41</sup>. Erst dadurch, dass die Kommunizierenden etwas in diesem Gespräch *als* Evangelium *für sich* ausmachen, wird es *ihnen* zum Evangelium. Dass das Evangelium sich aber – sit venia verbo – »in Person«, also als solches, nicht erst durch die Kommunikation konstituiert, ist m.E. für das rechte Verständnis der Formel entscheidend. Die Formel kann nicht nur die Einigung von Menschen, was für sie Evangelium sein könnte, beschreiben. Zwar kann man sich in der Situation von Schuld und Not, von Anfechtung und Zweifel oder Hoffnungslosigkeit darauf einigen, dass Vergebung, Hoffnung, Erlösung und Trost Evangelium *wäre*. Aber dass ein solches Evangelium auch tatsächlich *gilt* und dass es also *Grund* gibt, auf ein solches Evangelium zu hoffen und an es zu glauben, solches lässt sich nicht durch einen »kommunikative[n] Aushandlungsprozess[]«<sup>42</sup> feststellen. Hier wäre in der Kommunikation vielmehr stets auf eine

35 Vgl. Christian Grethlein (wie Anm. 7), 158.

36 Ebd., 324.

37 Ebd., 181.

38 Ebd., 169 (im Orig. hervorgehoben).

39 Bernd Schröder / Michael Domsen (wie Anm. 4), 9 (»Vorstellung, dass [...] Evangeliums,« im Orig. hervorgehoben).

40 Martin Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius 1531, WA 40/I, 360, 6.

41 Bernd Schröder / Michael Domsen (wie Anm. 4), 9 (Hervorgehoben von mir).

42 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 145.

sich *nicht* in der zwischenmenschlichen Kommunikation erschöpfende Wirklichkeit zu verweisen.

Schließlich ist strittig, ob in der Formel auch ein *genitivus subjectivus* eingeschlossen ist.<sup>43</sup> Ingolf Dalferth hat dies nachdrücklich herausgestrichen, und zwar gerade, um das *Kriterium* dafür, wann von Kommunikation des Evangeliums geredet werden kann, zu bestimmen: »[V]on einer *Kommunikation des Evangeliums* [kann] nur da die Rede sein ..., wo es in den reziproken Kommunikationen zwischen Menschen um das geht, was *sich selbst* so kommuniziert, dass es *Evangelium* ... genannt und *als Evangelium* weitergesagt zu werden verdient: *Evangelium* ist nur, was *sich* in, mit und unter menschlicher Kommunikation *selbst* als Evangelium kommuniziert.«<sup>44</sup> Nur wenn es zu einer solchen Selbstkommunikation des Evangeliums in der menschlichen Kommunikation kommt, entsteht Glauben, d.h. *erschließt* sich Menschen das Kommunizierte *als* Evangelium.

Dalferth macht so darauf aufmerksam: Bei der Kommunikation des Evangeliums geht es nicht nur um eine Kommunikation zwischen Menschen. Die Kommunikation des Evangeliums zwischen Menschen ist vielmehr Zeugnis von der »Kommunikation des Evangeliums zwischen *Gott* und Menschen«<sup>45</sup>. Gott kommuniziert sich selbst als Evangelium.<sup>46</sup> Gäbe es letztere nicht, hätte erstere nichts zu sagen.<sup>47</sup>

In der Formulierung Luthers und in der Einsicht Dalferths drücken sich Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie aus. Das Evangelium ergibt sich nicht aus einer Reflexion von Menschen auf ihr Leben – auch nicht durch einen Dialog von Menschen über ihr

Leben. Es ist nichts, was Menschen sich selbst sagen können. Es kommt von *extra nos*. Denn es lebt von Gottes Handeln und Wirken, lebt davon, dass Gott sich im Evangelium dem Menschen als heilvolle Gegenwart zusagt. Diesem Gedanken soll im dritten Teil dieses Beitrags noch etwas genauer nachgegangen werden.

### 3. Die Kommunikation des Evangeliums und die Grenzen der Kommunikation

Wir haben das Evangelium immer nur durch menschliche Vermittlung, aber es ist mit keiner seiner Vermittlungsgestalten identisch. Dies bringt der Kommunikationsbegriff gut zum Ausdruck, insofern er festhält, dass keine Vermittlungsgestalt letztgültige Valenz hat oder unverrückbar ist. Kein Mensch hat das Evangelium zu seinem gedanklichen oder sprachlichen Besitz. Nur Jesus Christus war das Evangelium in Person.

Auch drückt der Kommunikationsbegriff gut aus, dass sich das Evangelium dem Betreffenden *als* Evangelium erschließen muss. Das schließt ein, dass es sich in einer je anderen Situation in einem je anderen Charakter erschließt; dem einen erschließt sich das Evangelium in seinem Trost-Charakter, dem An-

43 Dagegen Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 16.

44 Ingolf U. Dalferth (wie Anm. 5), 99.

45 Ebd., 110 (Hervorhebung von mir; »Kommunikation des Evangeliums« im Orig. hervorgehoben).

46 Vgl. ebd., 101.

47 Vgl. ebd., 111.

deren in seinem Hoffnungs-Charakter.<sup>48</sup> Deswegen wäre die Reduktion auf eine feste Formel unangemessen.

Der Kommunikationsbegriff schärft weiter ein, dass sich das Evangelium dem *Anderen* als Evangelium erschließen muss. Nur wenn er selbst das Evangelium als solches *versteht*, wenn es sich *ihm* erschließt, ist die Kommunikation geglückt. Durch den Kommunikationsbegriff kommt der Andere umfassend in den Blick.

Schön ist auch, dass der Kommunikationsbegriff daran erinnert, dass es bei *allen* Beteiligten an diesem Kommunikationsprozess um Kommunikation des *Evangeliums* geht, also auch bei denen, die meinen, hier kommunizieren zu sollen. Auch sie werden im Kommunikationsprozess als Adressaten des Evangeliums thematisch.<sup>49</sup> Sie sind mit dem Evangelium nicht fertig, sondern auch für sie soll es sich in der Kommunikation neu als Evangelium konstituieren.

Insgesamt nimmt der Kommunikationsbegriff *den Menschen* in den Blick und entspricht damit der Wertschätzung des Menschen durch das Evangelium. Dennoch sollten genuin theologische Perspektiven nicht aufgegeben werden. Darum soll nun das *extra nos*, das in der Rede von der Selbstkommunikation des Evangeliums zum Ausdruck kommt, genauer gefasst werden. Diese könnte ja verstanden werden als »Chiffre für die Dimension des *extra nos im Rahmen der Selbstdeutung von Glaubenden*«. <sup>50</sup> Kirchmeier versteht das so und erläutert, die Formel bringe »den Gedanken eines *extra nos* [zum Ausdruck], der ... die Kommunikation des Evangeliums durch glaubende Personen prägt; schließlich *deuten* sich Glaubende als *von Gott immer schon gedeutet* und bringen genau das auch ... zur Sprache«<sup>51</sup>.

Nun ist aber der *Gedanke* des *extra nos* und ein sich selbst Deuten als von Gott schon gedeutet zu *unterscheiden* von einem *extra nos* und von einem Gedeutetwerden durch Gott. Auch wenn wir das *extra nos* und das Gedeutetwerden von Gott nur im Gedanken und nur im Deuten haben, macht es doch einen Unterschied, ob dieses Denken und Deuten sich selbst noch einmal unterscheidet von seinem Grund: von Gott als den Menschen außerhalb seiner selbst begründend. Tritt das Denken und Deuten mit dem Anspruch auf, nur von sich zu reden, oder mit dem Anspruch, Zeugnis von Gott zu sein?

*Extra nos*, das ist mehr als *extra me*. Das Evangelium ist nicht nur mehr, als ich mir selbst sagen kann, sondern – wie bereits gesagt – auch mehr, als Menschen sich gegenseitig sagen können. Das hängt daran, dass in ihm die Rede ist *von Gott*, von Gott als dem, der tut, was Menschen sich nicht selbst tun können. Nur er ist Schöpfer, Erlöser und Vollender. Diese externe Struktur wird in der christlichen Tradition zurückgeführt auf die Begegnung mit Jesus Christus, in dem Gott den Menschen nahegekommen ist. Deshalb gewinnt diese externe Struktur ihre Gestalt nur im Bezug auf die biblischen Texte, die von diesem Jesus Christus und seinem Gott Zeugnis geben. Die biblischen Texte sind deshalb nicht nur als Beispiele für die Kommunikation des Evangeliums anzusetzen, sondern auch als deren Grundlage, wie nun noch genauer zu erörtern ist.

48 Vgl. ebd., 100.

49 Vgl. ebd., 105.

50 Bernhard Kirchmeier (wie Anm. 3), 111.

51 Ebd.

Der Bezug auf die biblischen Texte kann dabei, den Kommunikationsbegriff aufnehmend, rezeptionsästhetisch aufgefasst werden. Ulrich Körtner hat zur Aufnahme der Rezeptionsästhetik in der Theologie weitreichende Überlegungen vorgelegt, an die hier zu erinnern ist. Körtner führt aus: »[E]s kann von einem feststehenden Literalsinn eines Textes gar nicht mehr im herkömmlichen Sinne die Rede sein. Gewinnt der Leser eine textproduktive Funktion im Akt des Lesens, dann konstituiert sich allererst durch ihn ein möglicher Literalsinn des Textes.«<sup>52</sup> Jeder Leser kann eine andere Bedeutung in dem Text entdecken. Wichtig ist Körtner aber für die *theologische* Aufnahme dieser Überlegungen, dass mit der Pluralität nicht Beliebigkeit einhergeht. Körtner orientiert das Lesen deshalb durch einen gemeinsamen Bezugspunkt der Autoren und der Leser: der Name Jesu Christi ist der »Richtungspfeil« (Ricoeur); er muss »als dieser die Einheit des Kanons stiftende Bezugspunkt benannt werden, insofern er dem Wort ›Gott‹ allererst eine eindeutige Richtung gibt.«<sup>53</sup>

Selbst wenn sich also nicht eine bestimmte dogmatische Formulierung als der Inhalt des Evangeliums ausmachen lässt, kann doch Gottes rechtfertigende Bezogenheit auf den Menschen in Jesus Christus als der Inhalt des Evangeliums und des Menschen Bezogenheit durch Christus auf Gott als die dem entsprechende Antwort umschrieben werden. Sie ist mit keiner Textaussage identisch, lässt sich aber nur in der Bezogenheit auf die biblischen Texte konturieren. Was Evangelium ist, kann man – wenn richtig ist, dass es sich durch den Rückbezug auf Person und Werk Jesu bestimmt – nur an den Texten ausfindig machen.

Daraus folgt, dass in die Formel »Kommunikation des Evangeliums« die Bezogenheit des Evangeliums auf die Vorgegebenheit der biblischen Texte integriert werden müsste. Luther sei noch einmal als Beispiel genommen. Luther hätte sich eine gewisse Zeit lang sicherlich schnell mit anderen darauf einigen können, dass die Gerechtigkeit Gottes *nicht* als Evangelium zu verstehen ist. Nur dies, dass er die biblischen Texte sozusagen in den Kommunikationsprozess miteinbezogen hat, ihnen mit einem grundsätzlich positiven Vorurteil entgegengetreten ist und sich ihrer Widerständigkeit ausgesetzt hat, ließ ihn den Rechtfertigungsgedanken als Grundelement des Evangeliums entwickeln.

Noch ein letzter Punkt: In vielen Überlegungen zur Kommunikation des Evangeliums wird betont, der Andere könne sich ablehnend oder zustimmend verhalten: »So wenig wir bewirken können, dass und wie unsere Mitteilungen verstanden werden, so wenig kann Gott bewirken, dass frei an seine gute Gegenwart geglaubt wird. Gottes Vergegenwärtigung bewirkt, dass Menschen unausweichlich *vor der Alternative* von Glaube oder Unglaube stehen.«<sup>54</sup> Eine solche Beschreibung suggeriert eine Wahlfreiheit zum Glauben, die zumindest den Refor-

52 Ulrich H.J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 95.

53 Ebd., 106.

54 Ingolf U. Dalferth (wie Anm. 5), 111 (Hervorhebung von mir). Vgl. Magnus Striet, *Kindertheologie? Eine Verunsicherung*, in: »Man kann Gott alles erzählen, auch kleine Geheimnisse«. *Kinder erfahren und gestalten Spiritualität*, Jahrbuch für Kindertheologie, Bd. 6, Stuttgart 2007, 14.

matores fremd ist. Die Reformatoren waren ja davon überzeugt, dass der Mensch gegenüber Gott keinen freien Willen besitzt. Ob er das Evangelium ablehnt oder ihm zustimmt, liegt nicht in seiner eigenen Entscheidung. Es liegt, traditionell gesprochen, an der Erwählung Gottes. Dieser Gedanke der Unverfügbarkeit ist im Konzept der »Kommunikation des Evangeliums« in gewisser Weise reflektiert, insofern das Gelingen der Kommunikation nicht in den Händen der Kommunizierenden liegt. Der Glaubende hat sich selbst gegenüber dem Evangelium als passiv erfahren; das Evangelium hat sich bei ihm eingestellt. Dies wird darin abgebildet, dass das Einstimmen auch des Anderen nicht erzwungen werden kann. Aber ist dies ausreichend? Für die Reformatoren gibt es keine Autonomie, sondern, in Luthers Worten, ein »sanftes Angezischtwerden, ein liebkosendes Angesäuseltwerden« durch den Heiligen Geist,<sup>55</sup> angesichts dessen der Mensch nicht anders kann als glauben.

Liegt in dieser Vorstellung nicht eine Grenze des Dialogs? Akzeptiert das Evangelium den Menschen wirklich als *gleichberechtigten* Partner? Es zwingt nicht, sondern gewinnt ihn. Aber es stellt sich doch nicht zur Disposition. Kann man z.B. die biblische Verheißung »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein« dialogisch aushandeln? Die systematisch-theologische Rückfrage lautete also: Kann in dem Konzept der Kommunikation des Evangeliums gedacht werden, dass es Momente des Zuspruchs gibt, bei denen ich still und dankbar schweige?

Noch einmal anders zurückgefragt: Was genau ist mit der »Ergebnisoffenheit der Kommunikation des Evangeliums«<sup>56</sup>

gemeint? Könnte sich als Kommunikation des Evangeliums das Ergebnis einstellen, dass ein Mensch durch seine Werke gerechtfertigt wird, weil das allen Beteiligten am meisten einleuchtet? Oder wäre das eine Grenze dieser Offenheit?

Diese Rückfragen laufen letztlich auf die Forderung hinaus, es müsse durch die Formel denkbar bleiben, dass sich im Leben von Menschen durch das Evangelium grundlegend Neues ereignet. Ist dies denkbar, dann ist auch möglich, dass nach wie vor von so etwas wie Zeugnis gesprochen werden kann, bei dem die einen von etwas erzählen, was sich anderen vielleicht in dieser Weise noch nicht erschlossen hat. Das muss nicht als »Wissen«, als verfügbarer Besitz verstanden werden und meint sicher auch kein »ganz oder gar nicht«. Aber wenn es in der Kommunikation des Evangeliums *nur* um eine »prinzipielle[] Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur«<sup>57</sup> geht, die dadurch charakterisiert wird, »dass sich Menschen in der Wirklichkeit ihres Lebens als religiös wahrnehmen«<sup>58</sup>, dann lässt sich das Evangelium nicht mehr als etwas bestimmen, dass sich Menschen *nicht* immer schon irgendwie erschlossen hat.

Zwei Dinge sind gegen ein solches Verständnis des »immer schon« ins Feld

55 Vgl. Martin Luther, *De servo arbitrio* 1525, WA 18, 634, 37f: »blande assibilata«.

56 Christian Grethlein (wie Anm. 7), 182 (im Orig. hervorgehoben).

57 Birgit Weyel, *Mission oder Kommunikation? Zur prinzipiellen Wechselseitigkeit protestantischer Kommunikationskultur*, in: Wilhelm Gräb / Birgit Weyel (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloh 2002, 249.

58 Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 20.

zu führen. Zum einen lässt sich damit kein starker Sündenbegriff denken. Sünde kann dann höchstens noch getrübtetes Gottesbewusstsein sein; religiös aber ist der Mensch immer. Dass es aber so etwas wie durch das Betroffenwerden von Gott gewirkte Wendepunkte im Leben eines Menschen gibt (und solche müssen nicht einmalig sein), in denen sich dem Menschen überraschend und unerwartet erschließt, dass er ohne Gott zu leben versuchte und nun mit Gott leben darf, das ist in diesem Konzept *prinzipieller Wechselseitigkeit* nicht denkbar.

Und zum anderen ist mit einem solchen Verständnis die von Huldrych Zwingli entfaltete Unterscheidung von wahrer und falscher Religion nicht mehr denkbar. Zwingli hält jede Religion für falsch, die nach menschlichen Vorstellungen zurechtgezimmert wird, und erinnert daran: »Was ... Gott ist, das wissen wir aus uns ebensowenig, wie ein Käfer weiß, was der Mensch ist.« Vielmehr »[glauben] die Frommen *darum* ..., daß es einen Gott gibt und daß die Welt sein Werk ist usw., weil sie es so von Gott gelehrt worden sind. Also ist es einzig Gottes Werk, sowohl daß du glaubst, daß ein Gott ist, also auch, daß

du diesem Gott vertraust.«<sup>59</sup> Religiös zu sein und sich auf den christlichen Gott zu beziehen ist mithin nicht von vornherein identisch.

Insofern mag es zwar richtig sein, dass mit der Formel, wenn es *nur* um die Kommunikation von religiösen Sachverhalten geht, »die Aufmerksamkeit der Praktischen Theologie ... auf Vollzüge gelenkt wird, die Menschen prinzipiell zugänglich sind, auf Handlungen, bei denen also nicht – um auf Karl Barths Verkündigungsdialektik anzuspielen – permanent gefragt werden muss, wie sie bewerkstelligen sollen, wozu sie sich als Menschen doch gar nicht eignen.«<sup>60</sup> Will man aber daran festhalten, dass es bei der Kommunikation des Evangeliums nicht nur um Religion, sondern auch *um Gott* geht, dann wird man der Barthschen Dialektik zumindest an diesem Punkt nicht entkommen können.

59 Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion, in: Huldrych Zwingli, Schriften III, hg. von Thomas Brunnschweiler / Samuel Lutz, Zürich 1995, 58 (Hervorhebung von mir).

60 Wilfried Engemann (wie Anm. 11), 26.